

**Die Typologie der Taufe
bei Sankt Isidor von Sevilla**

Angel Antón Gómez S.J.

Die Typologie der Taufe
bei Sankt Isidor von
Sevilla

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktor-
grades der Theologischen
Fakultät

An der
Ludwig-Maximilians-
Universität-München

Vorgelegt von
Angel Antón Gómez S.J.
München - 1959



Referent: Professor Dr. Michael Schmaus

Korreferent: Professor Dr. Hermann Tüchle

Tag der mündl. Prüfung: 17. Dezember 1960

La tipología del Bautismo en San Isidoro de Sevilla

I. Introducción	7
II. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
III. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
IV. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
V. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
VI. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
VII. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
VIII. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
IX. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
X. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XI. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XII. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XIII. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XIV. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XV. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XVI. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XVII. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XVIII. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XIX. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XX. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XXI. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XXII. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XXIII. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XXIV. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XXV. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XXVI. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XXVII. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XXVIII. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XXIX. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11
XXX. El bautismo en San Isidoro de Sevilla	11

Introducción	7
Primera Parte.- Hacia una valoración de la exé- gesis tipológico-bautismal	
I.- Varios sentidos escriturísticos	21
II.- Sentido literal	29
III.- Sentido tipológico y sus dimensiones	44
IV.- La ley básica del sentido tipológico	50
V.- Entre alegoría y tipología	70
VI.- Valor teológico o solo alegórico	81
VII.- Lo tradicional y lo personal de la exégesis tipológica	91
VIII.- Síntesis genético-histórica de la exégesis tipológica	98
IX.- Relaciones entre el Viejo y Nuevo Testamento .	118
Segunda Parte.- Los diversos tipos bautismales	
X.- Los tipos bautismales del Viejo Testamento	
1. El espíritu de Dios sobre las aguas	125
2. El arca	129
3. El diluvio	131
4. La pascua	135
5. El paso del Mar Rojo	140
6. El paso del Jordán	148
7. La circuncisión y el Bautismo	156
8. La peregrinación por el desierto	158
9. Aguas dulcificadas	161
10. El agua de la piedra	163
11. La curación de Naamán	164

12. Aguas milagrosas	171
13. Los ríos del paraíso	173
14. El agua que salva a Agar y a su hijo de la muerte	175
15. Los pozos de Abraham, Isaac y Jacob	180
16. Abraham lavando los pies a sus hués- pedes	181
17. Moisés en el río	185
18. El becerro arrojado al agua	187
19. Las aguas de Belén	188
20. Las purificaciones judías	192

XI.- Tipología bautismal intertestamentaria

1. El simbolismo del número ocho y el Bautismo	197
2. El simbolismo trinitario y el Bautismo .	203

XII.- Tipología bautismal del Nuevo Testamento

1. El Bautismo de Juan	207
2. El Bautismo de Jesús	210
3. El milagro de Caná	212
4. La curación del ciego de nacimiento	214
5. Las ovejas del rebaño de Cristo	218
6. El agua del costado de Cristo	222
7. El mandato de Bautizar	224
8. "Unum Baptisma"	230
9. Morir y resucitar con Cristo	237
10. Nacidos de la madre Iglesia en el seno de la Fuente bautismal	250

Notas	76 (bis)
Bibliografía	86
Abreviaturas	89

I n t r o d u c c i ó n

Siempre fue nuestra intención escoger un tema de teología sacramental. Y dentro de la teología sacramental nos atraían los temas eclesiológicos. ¿Se podían compaginar estos dos deseos? El tema de la teología bautismal presenta ambas perspectivas. El Bautismo es el sacramento donde más claramente se reflejan los rasgos todos de la teología sacramental. Con los otros dos, Eucaristía y Confirmación forma el Bautismo la tríada de la iniciación cristiana. Tríada que enseguida atrajo la atención de los Padres. Y dentro de esta tríada es el Bautismo el sacramento de predilección en los escritos patrísticos. Nada extraño. El Bautismo es la puerta de entrada en la Iglesia, y por lo mismo, el sacramento abiertamente eclesiológico. Y bajo este aspecto eclesiológico han escrito los Padres del Bautismo, de la puerta de la Iglesia, de la incorporación a la Iglesia.

De aquí nuestra decisión por este tema de teología bautismal. Porque el Bautismo, como sacramento, presenta los aspectos más interesantes de la teología sacramental. Como sacramento de entrada en la Iglesia, aporta el Bautismo rasgos eclesiológicos, de que otros sacramentos carecen. Aunque ciertos elementos eclesiológicos son esenciales a todo sacramento.

Era imposible trazar un estudio detallado de la evolución de la teología bautismal en toda la Patrística. En un tema tan amplio no hay lugar sino para resúmenes

someros, sin profundizar en el pensamiento de los Padres, y para vistas de conjunto, con el peligro inmenso de presentar medias verdades. Además de que existen ya tales estudios de conjunto sobre la evolución litúrgico-dogmática del Bautismo. Baste citar el estudio sistemático de B. Neunheuser sobre el Bautismo y la Confirmación.(1)

P. de Puniet había publicado otros trabajos sobre la evolución dogmática del Bautismo en general, así como de diversos aspectos y ritos bautismales: exorcismos, bendición del agua, apertio aurium, catecumenado, etc. (2) También aquí es el Bautismo en su evolución histórico-dogmática el tema de sus estudios. Pero por ser el tema tan amplio, los trabajos de P. de Puniet no pasan los marcos de un resumen.

En su controversia sobre la unción e imposición de manos en la Confirmación nos legaron J. Coppens y Galtier valiosas aportaciones para un estudio litúrgico-dogmático del Bautismo.(3)

Hace un año publicó A. Stenzel un estudio sobre el Bautismo. Su punto de vista es la evolución litúrgica del Bautismo. La evolución dogmática de la teología bautismal no la toca.(4)

Existen otros estudios sistemáticos sobre la Teología bautismal en determinados Padres de la Iglesia y en determinadas liturgias. Esta introducción no pretendeser una reseña bibliográfica. Algunos nombres aparecerán más adelante en el trascurso de este trabajo y otros quedan por lo menos reseñados en la nota bibliográfica.

Nuestra primera intención fué presentar un estudio sobre teología sistemática del Bautismo en la Patrología y liturgia españolas. Con tal meta ante nosotros leímos las fuentes patrísticas y litúrgicas de la Iglesia española. El Bautismo en la Iglesia española había sido ya objeto de algunos estudios. Algunos de ellos bastante

definitivos. P. Glaue ha presentado dos trabajos. El primero se limitó a refutar la hipótesis de A. Helfferich. Este había propugnado que los capítulos sobre el Bautismo en el "De Officiis" de Isidoro y el tratado "De Cognitione Baptismi" de Ildefonso dependían de una fuente común, de una obra hoy desconocida de Justiniano de Valencia. Glaue derribó esta hipótesis con argumentos definitivos al parecer de los científicos. Isidoro en sus notas sobre el Bautismo no depende de una fuente especial. Ildefonso señala una dependencia muy marcada de Isidoro y de Agustín. El segundo trabajo sobre la historia del Bautismo en España es más extenso. En él presenta las decisiones conciliares sobre el Bautismo hasta 711 y otras alusiones y notas bautismales de Padres de la Iglesia española. Su punto de vista es siempre el histórico-litúrgico. En este aspecto los estudios de Glaue no fueron definitivos por falta de fuentes históricas más seguras.(5)

Los últimos decenios señalan un resurgir de los estudios patristicos e históricos en la Iglesia española. Estos han marcado ciertos avances en el material de trabajo, de los que Glaue no pudo disponer. J. Krinke en cambio estudia a la luz de más recientes documentos la evolución del rito bautismal en España y presenta un extenso trabajo sobre las ceremonias bautismales en la administración solemne del Bautismo, como se tenía en España en la vigilia pascual.(6)

El período de preparación desde el Domingo in vicesima entra en los marcos de este estudio. Krinke ha utilizado las fuentes en sus ediciones críticas más recientes. Su punto de vista es el de las liturgias comparadas. Por la procedencia oriental de ciertas ceremonias del rito bautismal español insiste en la dependencia de la liturgia española de las liturgias orientales.

A. Stenzel dedica también en su libro un capítulo a la evolución del rito del Bautismo en la Iglesia española.(7)

Pero todos estos estudios llevan una orientación histórica y litúrgica. La evolución teológica del dogma queda bastante al margen. Por eso siempre creimos que había material inexplorado para un trabajo sobre la teología bautismal en la Iglesia española.

La lectura de las fuentes impuso pronto una limitación. El estudio de la teología bautismal lo habíamos de concentrar en Isidoro. Existían varias razones. Abarcar directamente toda la Patrología y liturgia españolas exigía una serie de estudios preliminares críticos. Estudios desgraciadamente todavía sin hacer. Ante el peligro de caer en errores histórico-críticos decidimos restringir el estudio directo a San Isidoro. Esto presentaba otras ventajas positivas.

Isidoro es el principal representante de la Iglesia española. El vivió en los años de mayor esplendor de esta Iglesia, por lo mismo es el mejor representante de su pensamiento. "Oír el parecer de Isidoro es oír los ecos de toda la antigüedad cristiana. Puesto providencialmente como resonador y altavoz de la tradición antigua, recoge las voces de la Iglesia oriental y occidental, y las propaga en ondas sonoras por todos los ámbitos de la Edad Media, que le oye como a su oráculo y Maestro por antonomasia".(8)

Antes de Isidoro existen muy pocas alusiones a la teología bautismal. Notas litúrgico-bautismales nos legaron el Concilio de Elvira y luego los Concilios de Braga. En el siglo cuarto es Gregorio de Elvira el que traza la primera ruta de una teología bautismal en la Iglesia española. Paciano de Barcelona enriquece esta tradición con su tratado "De Baptismo" sin grandes aspiraciones de novedad. Los Concilios de Toledo fijaron en sus cánones algunos rasgos de la liturgia bautismal. Todos estos datos anteriores a Isidoro los recoge él en sus escritos. Después de Isidoro es San Ildefonso con su "De

Cognitione Baptismi", quien de propósito aborda el tema dogmático y litúrgico del Bautismo. En el dogma sigue de cerca las pisadas de Isidoro y en lo litúrgico aporta algún dato nuevo local de la iglesia toledana.

La liturgia visigótico-española, también llamada mozárabica, vivía los años de esplendor cuando Isidoro dirigía los destinos de la iglesia sevillana. En estos años se fijaron los textos litúrgicos. La influencia isidoriana en la fijación de los libros litúrgicos no deja lugar a duda. Difícil es el señalar los límites concretos de esta influencia isidoriana. El estudio crítico de las fuentes de estos libros litúrgicos apenas si se ha desbrozado todavía.

La Iglesia española, en esta época de transición de la Patrística a la Edad Media, jugó un papel dirigente. Ella conservó un tiempo vivo el tesoro doctrinal de la Tradición y luego lo transmitió a los escritores medievales. Isidoro fue la figura central de la Iglesia española en este período. En su saber inmenso recogió las aportaciones doctrinales ya fijadas tras siglos de disputas en la Tradición de la iglesia oriental y occidental. Este es el papel providencial de Isidoro: puente que une dos mundos, el de la Patrística y el de la Edad Media.

Y no costó el decidírnos. Nada mejor que limitar directamente nuestro trabajo al Doctor hispalense. Sí, directamente, porque los problemas aparecerán enmarcados en toda la tradición de la Iglesia española. Así aparecerán las muchas influencias positivas y activas que presentan los escritos de Isidoro. No pocas veces saldremos de los marcos de la Patrología española en busca del tesoro doctrinal que Isidoro recibió de la Tradición eclesiástica universal. De todos conocido y por todos admitido el carácter enciclopedista de los escritos de nuestro Doctor. Isidoro fue hijo de su tiempo. Época de abandono de los problemas teológicos en casi todas las partes de la cris-

tiandad. Epoca de un resurgir y euforia extraordinarios en la Iglesia española. Eran días de la conversión al catolicismo del pueblo gótico. En esta época nos presenta Isidoro un resumen del pensamiento teológico y logra él hacerse el portavoz de toda la Tradición en un grado tal, que sus escritos se hacen la fuente inagotable de todos los escritores medievales.

De aquí el interés de limitar directamente nuestro trabajo a la figura central de Isidoro. En un primer plan nuestro estudio sobre la teología bautismal en Isidoro tenía dos partes: la tipología bautismal y la teología sacramental del Bautismo propiamente dicha. Siguiendo el consejo del Prof. Dr. M. Schmaus, que ha dirigido nuestros pasos, presentaremos como trabajo doctoral solamente la primera parte: la tipología bautismal en Isidoro.

No podemos menos de lamentar el que no poseamos ediciones críticas de sus obras. Las Etimologías fueron editadas por W. M. Lindsay.(9) La edición presenta valores por todos reconocidos, pero esta obra espera también, como los demás escritos, la edición crítica definitiva. Por eso todo estudio sobre Isidoro ha de acudir a la edición del jesuita español F. Arévalo (10), republicada por P. Migne en su Patrología latina.

Algunos tratados parciales han tenido su edición crítica: "Natura rerum" por G. Becker (11); "Liber de variis quaestionibus" por Anspach-Vega (12); "Liber de haeresibus" por A.C. Vega (13) y "Commonitiuncula ad sororem" por A. E. Anspach.(14) Estos trataditos no son por desgracia los que más material ofrecen para nuestro tema de la tipología bautismal.

Anspach preparaba una edición completa de las obras del Doctor Hispalense. Tenía bastante material recogido cuando la muerte arrebató todas sus esperanzas. El material fue a parar al cuarto de trabajo del sabio jesuita y reconocido patrólogo J. Madoz. Los adelantos realiza-

dos por J. Madoz en pocos años en la Patrología española son de todos conocidos. La muerte vino también a truncar los planes, antes de que en realidad hubiera puesto mano en esta empresa gigante. En el Colegio Máximo o Facultad teológica de la Compañía de Jesús en Oña-Burgos-España yace todo el material recogido por Anspach esperando a que alguien se decida a emprender esta obra.

B. Altaner sugiere muy atinadamente que, antes de lograr una edición crítica definitiva, han de preceder monografías y estudios especiales sobre diversos aspectos particulares de la obra de Isidoro. (15) Y si algún aspecto de Isidoro está poco estudiado es el de su teología. Más estudiada ha sido siempre su contribución al derecho canónico y sus puntos de contacto con los clásicos griegos y latinos.

Sobre temas teológicos existen ciertos estudios de valor. La teología sacramental en general o el Papel del Espíritu Santo en la santificación por los sacramentos es el tema de un trabajo de J. Havet. (16) La Eucaristía ha sido objeto de un estudio muy logrado por Geiselman. (17) El concepto isidoriano de consagración es punto central de su estudio. La eclesiología de Isidoro ha sido también dada a conocer en una serie de artículos publicados por el P. Sagües. Por fin el problema de la Inhabitación del Espíritu Santo ha sido objeto de un estudio somero de S. González. (18)

Estos son temas teológico-sacramentales ya estudiados. El terreno por explorar es inmenso. Ojalá estas páginas contribuyan a extender el pensamiento teológico-bautismal de nuestro Doctor, Isidoro de Sevilla.

I.- ¿U n o o v a r i o s s e n t i d o s b i b l i c o s ?

No ha faltado quien lo lamentara. El sacramento de iniciación en la vida cristiana no ha recibido la debida atención de los teólogos en los últimos años.(1) Y cuando Crehan esto afirmaba, conocía bien la bibliografía bautismal. Por entonces hacía Crehan un balance bibliográfico-crítico de lo publicado en la última década sobre el Bautismo.

No nos costó el decidírnos. La primera parte de nuestro trabajo había de tratar de la tipología bautismal en Isidoro. Lo que pensamos fuera la primera parte de nuestro estudio, lo presentamos hoy, por consejo de nuestro Director, Prof. Dr. M. Schmaus, como tema único de todo el trabajo doctoral.

Había que estudiar la tipología bautismal en Isidoro como trabajo previo al estudio de su teología sacramental en el Bautismo. De lo contrario nos veríamos privados de lo mejor de su teología bautismal. Hijo de su tiempo, ama la tipología. En sus exégesis cultiva el sentido tipológico. Sus exégesis tipológico-místicas, como exégesis en ocasiones quizás de poco valor y hasta rayando en lo puramente alegórico y subjetivo, sin embargo, son ellas una fuente rica para todo estudio sobre su teología sacramental. Sus tratados exegéticos presentan otra ventaja. Ellos nos dan una sacramentología viva. En

vano buscaríamos en Isidoro una teología sacramental formulada en tesis descarnadas y enunciados abstractos. Su tratado "De Officiis" es el único que nos presenta algunos rasgos de la teología sacramental isidoriana en ropaje de escuela. Pero muy pobre y aun muerta aparecería esta teología bautismal de no acudir a sus tratados exegéticos, a sus exégesis siempre cargadas de una teología viva.

La tipología bautismal en Isidoro es pues el tema de nuestro trabajo. Para una justa valoración de la tipología se imponen ciertas observaciones generales sobre los diversos sentidos de la Escritura santa. Y primero algunas sugerencias sobre estos diversos sentidos escriturísticos en general.

Interpretaciones de la Escritura santa. Diversas clases de exégesis. Diversos sentidos de la Escritura. Temas muy discutidos y tratados desde los primeros siglos en la Tradición eclesiástica y, fuera de la Iglesia, en el Judaísmo. Un balance de las principales monografías y artículos en estos últimos decenios reporta resultados muy significativos. El interés por estos problemas no ha muerto en el pasado, sino que se puede hablar de un despertar a nueva vida en el interés teológico.

Pero precisamente este material bibliográfico tan abundante revela la dificultad del problema. Este trabajo no pretende abarcar todo el problema de los diversos sentidos de la Escritura. El afronta directamente un sólo punto del problema tan complejo: el sentido tipológico o exégesis tipológica. Y esta exégesis tipológica en un tema concreto, en la teología bautismal del Teólogo y Padre de la Iglesia, Isidoro de Sevilla.

Se trata pues de una Noética teológica de la interpretación de la Escritura. Noética para la que la Edad Media nos ofrece cimientos más profundos y sólidos que mu-

chas categorías de la crítica moderna. Cierta purificación de datos un poco ingenuos y una revalorización de otros no fundamentados científicamente son necesarias. Isidoro ofrece datos muy valiosos a la elaboración de esta Noética teológica de la Escritura. La posición de puente del pensamiento patrístico con el pensamiento teológico de la Edad Media, que ocupa Isidoro, realza su figura.

Y qué difícil es hablar con equilibrio de este Noética! Hablar en una posición de equilibrio, que se balancee sin cargas adicionales entre el criticismo radical bíblico y el tradicionalismo teológico. Con graficismo muy expresivo describe Hans Urs von Balthasar esta dificultad de la metodología exegética. "Die meisten Laien und wohl auch Theologen geben sich noch keine Rechenschaft darüber, wie schwierig diese Fahrt zwischen der Szylla des bibelkritischen Radikalismus und der Charybdis eines blossen theologischen Traditionalismus ist, wie viel schwerer noch eine Synthese, die nicht bloss Ueberbegriffe beider Standpunkte abwehrt, sondern das positive Anliegen beider vereinigt" (2)

A Isidoro nunca se le pudo antojar el trazar esta síntesis ideal, de la que habla H. Urs v. Balthasar. Sería un anacronismo de muchos siglos. Pero Isidoro presenta su contribución a este problema y precisamente en connexion con nuestro tema, la teología bautismal.

Daniélou escribía igualmente en 1948: "Una de las cuestiones más oscuras que actualmente se discuten es la clasificación de los diversos sentidos de la Escritura" (3)

Hay varios caminos de acercarse a la Escritura sagrada. Varios son los puntos de vista que orientan nuestra lectura de la Biblia. Este libro sagrado nos ofrece varios sentidos, varias interpretaciones. Este es el primer principio de esta Noética teológico-bíblica, que,

desde el comienzo de la Patrística, estuvo presente en la conciencia de los exegetas y Padres de la Iglesia. La Edad Media lo sintetizó en el dístico, de forma un tanto popular, pero dentro de la más sana ortodoxia:

"Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia" (4)

Un ejemplo de estos cuatro sentidos, como cuatro aspectos de una misma realidad, nos lo ofrece la ciudad Jerusalén, según se entienda la ciudad histórica de Jerusalén, la ciudad mística o Iglesia, el alma cristiana, la ciudad celestial o Iglesia triunfante. El ejemplo se ha hecho clásico en toda la Tradición eclesiástica.

Una interpretación literal del dístico es fácil. Difícil es el fijar la trascendencia o alcances de cada uno de los sentidos bíblicos. El dístico perenniza, con toda la sabiduría popular de estos dichos, hechos alma de un pueblo, el primer principio de la exégesis, a saber, que existen varios sentidos bíblicos. En el orden y jerarquía en citar estos diversos sentidos y en el número de ellos surgen las discrepancias, que a veces toman visos de anarquía.

En cuanto al número de sentidos bíblicos forman las diversas opiniones estas dos corrientes: la de los representantes de tres sentidos, con Orígenes y Jerónimo, o sea, histórico, moral (o tropológico) y místico (o alegórico) y la de los representantes de cuatro sentidos, con Casiano y Agustín. Beda popularizó esta corriente, dándoles los nombres de historia, alegoría, tropología, anagogia.

Pero el número de tres o cuatro sentidos bíblicos no presenta una importancia decisiva en este problema. Los que sólo señalan tres, es sencillamente porque diluyen uno de ellos, la anagogia, en la alegoría. Más importancia se da al orden y jerarquía en citarlos; en concreto,

si se ha de anteponer el moral al alegórico o viceversa. Pero aun este problema no es tan capital. Bastantes Padres usan los dos, alegórico y moral, sin distinción. Y nuestro Isidoro tampoco señala fronteras fijas entre estos dos sentidos. Sirva de prueba uno de sus textos más significativos. Ante todo establece como piedra fundamental y primera dimensión de la Escritura, la dimensión histórico-literal. Este sentido histórico de la Biblia es el que siempre ha de quedar a salvo y nunca está permitido ponerlo en tela de discusión. Pero luego adopta una postura clara de indiferencia para fusionar o no el sentido moral con el místico o alegórico.(5)

Esta flexibilidad de Isidoro en separar y fusionar respectivamente un sentido bíblico con otro deja entender que nuestro Doctor era bien consciente de las mútuas relaciones que unen los diversos sentidos escriturísticos. Los Padres ponen siempre en puesto de precedencia el sentido histórico y se divierten en comparar los otros tres con las relaciones trinitarias. La mejor ilustración que ellos encontraban para expresar la unidad y distinción mutuas. El sentido alegórico representa al Hijo encarnado; el sentido moral lo relacionan con la vida espiritual y lo atribuyen especialmente al Espíritu Santo; el sentido anagógico lo unen con la consecución del fin último del hombre: la visión del Padre. "Und die drei Sinne finden sich in der Einheit des Literalsinns wie die Dreiheit der Personen in der Einheit des göttlichen Wesens" (6)

Tanto los representantes de los tres, como de los cuatro sentidos bíblicos, han encontrado una serie de tipos en la Escritura y en la Tradición en que apoyar su número favorito. El número cuatro presenta a su favor los pasajes de los cuatro animales, símbolos de los evangelistas; los cuatro elementos del mundo; los cuatro ríos del paraíso; las cuatro hijas de la Sabiduría. El número tres

encuentra un apoyo bíblico en los tres panes del sacrificio; los tres estadios de la vida espiritual; las tres virtudes teologales; las tres personas divinas con todas las alusiones trinitarias, con las que la teología y la ascética han tratado de explicar el misterio trinitario.

Sería ingenuo atribuir un valor probativo a todas estas comparaciones y deducciones escriturísticas, que surgieron posteriormente ante la necesidad de fundamentar una posición ya tomada. Pero aun así sugiere muy atinadamente H. de Lubac : "unter dem Phantastischen der Einzelzüge liegt eine ernsthafte Gesamtabsicht". Porque en estas comparaciones no es el número tres o cuatro el punto central o "tertium comparationis", "wohl aber die Vollständigkeit der Realitäten, auf die sie hinweist, ihre Gesamtheit und ihre zum Verständnis unentbehrliche Anordnung; denn die Teile liegen nicht fächerförmig nebeneinander, sondern gehen auseinander hervor".(7)

Los sentidos escriturísticos no son episodios bíblicos con existencia y finalidad independientes. Son piedras de un edificio, partes de un todo. La comparación tan instructiva, que tiene sus raíces en San Jerónimo: la Escritura, en su totalidad o cada uno de sus pasajes, la considera el Santo como un edificio; la historia es el fundamento, la alegoría son los muros, la tropología es la decoración interna, la anagogia el tejado que corona el edificio.(8)

Entendido así el trabajo exegético, se hace plena justicia a la Escritura. Estas categorías prestan una unidad íntima a todo el edificio del pensamiento cristiano. Acertadamente lo observó H. de Lubac: "Man wird also immer von den Fakten auszugehen haben, da das Dogma auf diesen beruht, die Moral ihrerseits ruht auf dem Dogma und die Erreichung des letzten Zieles setzt das sittlich gelebte Dogma voraus".(9)

Isidoro nos insinúa un grado de unidad aún más estrecha entre estos diversos sentidos escriturísticos que el que reporta la comparación jeronimiana del edificio. Esta unidad estática de un plan único de construcción ya la expuso claramente Isidoro en el texto que acabamos de citar con la comparación del arca construida según el plan divino trazado por Dios a Noé. Pero el comentario acaba con unas palabras, que sugieren algo más que una unidad de plan de construcción, una unidad lógica. Ellas hacen pensar en una unidad dinámica. Porque dentro de la Iglesia, dice Isidoro, todo nuestro código legislativo debe dar un puesto a la historia, a la interpretación mística y a la información moral. Y siempre "dentro de la Iglesia". De aquí que a los judíos les estén cerrados los sentidos bíblicos, porque el que no cree no puede llegar a comprender los libros sagrados, nos dice Isidoro.

Se trata pues de una unidad dinámica, orgánica... "Jeder Sinn erzeugt den nächsten".(10) Y así toda la Escritura ha de entenderse, como nos dice Isidoro, no solamente según la historia, "sed etiam mystico sensu, id est, spiritualiter".(11) O con palabras un tanto atrevidas: "Das Geheimnis ist nicht nur angekündigt, vorgezeichnet oder gewährleistet durch die Fakten; diese selbst haben einen Innenraum, sind schwanger vom Geheimnis-Gehalt".(12)

Esta unidad dinámica entre los diversos sentidos escriturísticos trae una serie de consecuencias de gran valor como principios directivos en el trabajo exegético. Y es la primera, que el exegeta no ha de contraponer sin más la alegoría a la historia, como si la alegoría negara o menospreciara el valor histórico. Aun en épocas de supervaloración de la exégesis alegórica, como en la Edad Media, nunca se negó o mutiló la realidad histórica.

Alegoría e historia no se oponen, sino se complementan. "Die Allegorie ist die Geschichte noch einmal, aber nicht mehr bloss gebucht, sondern verstanden; sie ist die

Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte, deren verborgenen Sinn sie enthüllt: die "Kraft" und die "Vernunft".(13)

Semejantes son las relaciones entre historia y moral. Relaciones también aquí no de oposición sino de mutuo complemento. La moral no es un piso o serie de pisos contruidos sobre el Dogma sí, pero con existencia y razón de ser propias. La moral no es otra cosa que el Dogma vivido, su "virtus", como dice Gregorio. Y es que la moral ha de interpretarse "dentro de la Iglesia...y por la fe", como nos decía Isidoro. Y esta moral así entendida presupone el "Misterio de Cristo y la Iglesia" en su desarrollo histórico en el plan general de la revelación y en su realización concreta en el alma del cristiano.

Hemos de hablar de las relaciones entre el Viejo y el Nuevo Testamento, donde el "Misterio de Cristo" ocupa el puesto central que da unidad a esta revelación divina a los hombres. Los misterios de la vida, muerte y resurrección de Cristo y su prolongación en la Iglesia forman el evento central que da unidad a los diversos pasajes bíblicos y logra sus diversas expresiones en los diversos sentidos escriturísticos.

El "misterio de Cristo" abarca también la economía de preparación a su venida, y su prolongación en la Iglesia. La Iglesia es el sacramento de Cristo. Entre Cristo y la Iglesia existe cierta identidad mística. Las imágenes paulinas de "cabeza-miembros", "esposo-esposa" tienen como base esta identidad mística. La Tradición comentó otras imágenes del Antiguo Testamento también en este mismo sentido. La Iglesia es el "tabernáculo" de la presencia de Cristo, el "edificio" y Cristo su arquitecto y piedra angular, el "templo" en el que Cristo habita con su divinidad, el "barco" cuyo piloto es Cristo. Ella es el "arca" y Cristo el mástil. Ella es el "paraíso" y Cristo el árbol y pozo de la vida.

H. de Lubac no duda en señalar el "Misterio de Cristo" como el gran suceso de la historia de Dios con los hombres. Del "Misterio de Cristo" hablan todas las páginas de este libro sagrado. H. de Lubac nos resume este problema de las relaciones mutuas entre los diversos sentidos escriturísticos con palabras llenas de vigor y actualidad: "Es ist Melodie und Rhythmus des einen Mystariums, wie es in der Vielfalt seiner Phasen in der Schrift beschlossen liegt, und wie es im Distichon einen an Notwendigkeit grenzenden Ausdruck bekommt. Man kann andere Worte einsetzen, die Liste verlängern oder verkürzen -etwa die Anagogie fallen oder sie in der Allegorie aufgehen lassen, man kann die letztere unterteilen in das, was das Haupt, und das, was den Leib Christi betrifft, oder im Gegenteil die Einheit des geistlichen Sinns gegenüber dem Literalsinn unterstreichen usf.- man wird doch immer auf die Grundgegebenheit zurückkommen: das Mystrium Christi, vorgezeichnet oder gegenwärtiggesetzt durch die Tatsachen, verinnert in der einzelnen Seele, vollendet in der Glorie".(14)

No está demás hacer una observación. Una verdad formulamos al comienzo de esta introducción: existen varios sentidos escriturísticos. Sobre esto hay uniformidad a lo largo de toda la Tradición. Nuestro Isidoro va más allá. Con la comparación del arca insinúa que estos diversos sentidos forman parte de un plan de conjunto. Y sugiere, un poco vagamente, que esta unidad de conjunto es dinámica, proveniente del "Misterio de Cristo" vivido por la fe. Pero no por esto se puede afirmar que Isidoro contenga esta doctrina en forma tan precisa y completa. Y vale esta observación para ulteriores desarrollos. Los Padres son miembros activos de la Tradición. Cada uno contribuye a conservar viva esa Tradición. Todos son portadores de datos muy valiosos. Pero por más paradógico que parezca, no siempre son conscientes de toda la trascenden-

cia de su aportación al tesoro de la Tradición. Todos o casi todos los Padres vivieron en circunstancias externas de herejías, controversias doctrinales, que influyeron no poco a que afloraran ciertos problemas y sobre ellos nos legaran su opinión. Sobre otros problemas, no expresamente discutidos, nos vemos obligados a recoger todos los datos esparcidos en los más diversos contextos para reconstruir así el pensamiento de la Tradición.

Una dificultad surge de lo expuesto. La Escritura sagrada presenta un plan de conjunto. Los episodios no son meros sucesos desligados, sino que en sus diversos sentidos e interpretaciones se suceden unos a otros según cierta unidad dinámica. Las resonancias son mutuas. Esta interdependencia parece exigir, que cada episodio y cada pasaje bíblico tenga que ser interpretado según toda esta serie jerarquizada de sentidos.

La respuesta nos la ofrece la misma Tradición. La Tradición nunca ha levantado tales escrúpulos, no ha exagerado las posiciones hasta tales extremos. El genio de un Agustín sugirió la solución más pacífica y al mismo tiempo más acertada. Por una parte, es consciente del plan de conjunto y unificador que desarrolla la Escritura. Para Agustín es también el "Misterio de Cristo" el que late en todas las páginas de los libros sagrados. La Escritura, no se cansa de repetir, está llena de Cristo.(15) Por otra parte, previene la dificultad que ahora nos ocupa, y, en una comparación que se hará famosa y pasará por la Tradición hallando siempre nuevas resonancias, da la solución más acertada a este problema. La Escritura, dice, es como un organillo: todas las piezas contribuyen al buen tono o resonancia, pero no todas producen el tono.(16)

La comparación agustiniana halla eco poderoso en nuestro Isidoro. Isidoro se propuso la dificultad con un realismo más vivo que hacía ya casi dos siglos se la había

propuesto Agustín. Por eso la solución, aunque dentro de las líneas trazadas por Agustín, tiene en Isidoro una fuerza mayor y la desarrolla con mayor lujo de detalles. Isidoro explota la comparación todo lo que ella da de sí.(17)

Este desarrollo isidoriano de la comparación halla todavía una resonancia mayor en toda la Edad Media que los mismos términos originales de San Agustín. Y es Sto Tomás el que recoge la dificultad y propone esta misma solución, fruto ya de la Tradición, con toda la precisión de su gran talento teológico.(18) Estos cuatro sentidos se han de atribuir a la Escritura, no como si cada una de sus partes ~~hab~~uiera que interpretarla según los cuatro sentidos, sino algunas veces según los cuatro, otras según los tres, a veces según dos o sólo según uno de ellos.

Luego los cuatro sentidos escriturísticos son sólo para ciertos pasajes. Esta es la respuesta obligada. Pero puede reportar un peligro muy deplorable. Que el cristiano se acerque a la Biblia con la postura de un historiador, que ~~confor~~nta con frialdad científica hecho por hecho y los disocia del plan de conjunto. De esta manera, nos ha dicho Isidoro, no se comprende la Escritura. Debemos acercarnos a la Escritura con la actitud del ~~cre~~yente: "qui nisi crediderint, ad eorum intelligentiam pervenire non possunt" (19) El cristiano recibe la Escritura de manos de la Tradición y la lee "intra Ecclesiam"(20) A la Iglesia ha sido confiada y en su seno brotó bajo la inspiración del Espíritu Santo.

El creyente, nos dice H. de Lubac, "sieht sie also von vornherein als ein Ganzes, ein unteilbares Buch".(21) Lo que los dos españoles Heterio y Beato escribían a Elipando, la Escritura "quae tota bibliotheca unus liber est".(22)

La afirmación que se comenzó esta introducción: existen varios sentidos escriturísticos, varios caminos para

acercarse a interpretar el texto sagrado, queda en pie, por más que terminemos este apartado con la afirmación diametralmente opuesta a la primera. La Sagrada Escritura contiene un único episodio, el episodio de nuestra salvación. Como afirmaba Gregorio de Elvira ya a mediados del siglo cuarto: "el gran misterio de nuestra esperanza y de nuestra salvación, que desde tiempos más remotos había sido anunciado y preparado".(23)

En otras palabras, el "Misterio de Cristo" como formulaban otros autores. Pues el "Misterio de Cristo" es el misterio de nuestra salvación. A este único episodio de la Escritura no corresponde más que un sentido, el sentido espiritual. Lubac escribe sobre este único sentido escriturístico frases muy sugerentes: "Sie (la Sagrada Escritura) hat als ganze einen einzigen Sinn: einen geistigen oder mystischen, der sich je nach dem allegorisch oder moralisch oder anagogisch darstellt".(24)

Los Padres mismos se esforzaron por llegar también a esta unidad de sentido en la interpretación de la Escritura y distinguieron con toda precisión entre la "exégesis alegórica" de la filosofía pagana o de un Filón y la genuina exégesis patristica, que tendía a descubrir el contenido profundo y objetivo de un texto a la luz de toda la Economía de salvación.

Hoy se habla de que la letra es "sacramento del espíritu" y los Padres como un Jerónimo y Gregorio hablaban de la "médula del Espíritu" contenida en la letra.(25) Naturalmente que "la letra" no debe entenderse aquí por el texto material, sino lo narrado es lo que presenta este sentido espiritual, que en última instancia, no es el sentido de la letra sino el sentido de las cosas.(26)

Se puede discutir si a este sentido se le ha de llamar "literal" o "espiritual". Ambos calificativos llevados hasta el exclusivismo conducirían al error. Aunque inse-

parable de la letra, es más que el puro sentido literal. El sentido de la Escritura sagrada no se puede limitar a lo que el autor sagrado expresamente conoció y legó al texto. No, el escritor sagrado es, como afirma Sto Tomás, un "instrumento limitado" que conoce lo que escribe con "un conocimiento también limitado" y conoce en ocasiones de modo muy limitado cuanto el Espíritu Santo pretende comunicar a los hombres.(27) Lo mismo afirma hoy Ogara. El Espíritu Santo ha bosquejado con símbolos imperfectos de la Antigua Alianza los misterios de la Nueva, independientemente de lo que el autor sagrado haya podido entender. (28)

Hay quienes se estremecen ante el calificativo de "sentido espiritual". Peligro a exageraciones existe, pero ~~por~~ este peligro no es justo el perder una palabra tan del cariño de la Tradición cristiana occidental. El concepto de "espíritu" en la Tradición cristiana se unió bien pronto al concepto de "verdad" y en la mayor parte de los casos para significar el mundo de la Nueva Economía en oposición el mundo de ^msóbras y símbolos de las realidades del Antiguo Testamento. En esta línea se mueve la teología paulina de Espíritu y letra o carne (pneúma-sarx). La relación íntima de este sentido bíblico con el Espíritu Santo, inspirador de la Escritura legítima también el calificativo de sentido espiritual. Sólo hay una inspiración. También el sentido literal es inspirado por el Espíritu Santo. Pero este significado más profundo del texto sagrado, que sobrepasa el conocimiento del hagiógrafo, se puede y se debe atribuir de modo especial al Espíritu Santo.

Así, bien entendida y balanceada la pregunta que pretendíamos responder en este apartado: ¿Uno o varios sentidos escriturísticos?, tiene doble respuesta. La Escritura tiene varios sentidos y todos ellos se pueden redu-

cir a uno: al sentido espiritual o místico. El sentido literal y tipológico se pueden llamar "sentido espiritual" con toda verdad por cumplir las tres condiciones: útil al espíritu, inherente en el texto sagrado, oculto bajo la letra. Los Padres han reservado con cierto exclusivismo el término "espiritual" para el sentido tipológico-alegórico. Tal denominación resalta directamente su relación al espíritu.

La Escritura ha de ser interpretada, como nos decía Isidoro, "mystico sensu, id est, spiritualiter sentienda est".(29) Desde el punto de vista estrictamente bíblico no hay tampoco más que un sentido: el literal. Este por razón de su objeto se llamará histórico, moral, dogmático, anagógico y también tipológico si tiene por objeto un tipo o un antitipo.

II.- S e n t i d o l i t e r a l

Que Isidoro admite el sentido literal es decir poco. Para Isidoro es el sentido literal el fundamento de los demás sentidos que pueda tener y presentar el texto sagrado. El sentido literal es la base de toda exégesis. Afirmaciones estas que nos repite Isidoro en diversos pasajes de sus obras.

Más aún. Isidoro dedica algunos de sus tratados a la interpretación literal de la Escritura. Su "De Ortu et Obitu Patrum" es un desarrollo literal-histórico-biográfico de las principales figuras del Antiguo y Nuevo Testamento. Esta obra dedica 64 capítulos a personajes del Viejo Testamento y 22 capítulos a los del Nuevo. Verdadero desfile biográfico de las más revelantes figuras escriturísticas. El tratado no es plenamente original. Se deriva de una obra griega sobre la vida de los profetas, que bajo el nombre de Epifanio se nos ha conservado hasta hoy.(1)

Al sentido literal dedica Isidoro también su "In libros Veteris et Novi Testamenti Proëmia". En este pequeño tratado propone Isidoro un canon de las Escrituras seguido de un breve análisis del contenido histórico de cada uno de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Y muy probablemente a esta obra se refiere Isidoro, cuando escribe en el Prefacio de sus "Quaestiones in Vetus Testamentum": "juxta litteram a nobis sermo totus contextus est"(2)

En todos sus trabajos exegeticos aparece su preocupacion por el sentido literal. Aunque hemos de reconocer que no es este sentido el que más privaba a Isidoro. Quizás yacen en el olvido algunos de sus comentarios al sentido literal de ciertos libros o pasajes escriturísticos. Hay un hilo conductor para esta conjetura, la frase en el prefacio de su tratado "Mysticorum Expositiones Sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum": "Et quia pridem juxta litteram a nobis sermo totus contextus est, necesse est ut, praecedente historiae fundamento, allegoricus sensus sequatur. Nam figuraliter quaedam ex his intelliguntur, vere tanquam prophetica indicia praecedentia futurorum".(3)

Pero no exageremos el texto. Sería muy temerario el deducir de este testimonio, que Isidoro comentara toda la Escritura según el sentido literal. Una alusión de pasada no puede fundar una conclusión tal. Además las palabras "sermo totus" en este pasaje no parecen encerrar tal atribución en la mente misma de Isidoro.

Más aún, se puede con todo derecho hablar de cierto abandono del sentido literal en la obra exegetica de Isidoro. Basta reseñar el catálogo de sus obras de corriente espiritualista. Al pie de una recensión de estas obras concluye S. M. Zarb: "Ex recensitis isidorianis operibus manifeste consequitur Hispalensem in Scripturis magis attendisse ad sensum mysticum quam ad sensum litteralem exponendum" (4) En esto no hace Isidoro sino seguir las pisadas de los Padres y precisamente con el fin y sentido práctico de poder presentar a sus lectores un resumen del tesoro exegetico místico-espiritual de los Padres. Isidoro no va más allá en la tipología de lo que fueron sus predecesores, pero de ellos heredó también cierto alegorismo exagerado.

El mismo S. M. Zarb critica este ultraalegorismo que en algunos pasajes ostenta nuestro Doctor: "...hic tamen sen-

sus spiritualis, cum sit Dei proprius, nequit cognosci nisi sola revelatione, quam hagiographi recepisse creduntur quotiescumque textus biblicus ita interpretati sunt... Sane, quando evidens est analogia inter duo Testamenta atque antiqui Patres morali unanimitate textus Veteris Testamenti in sensum spiritualem interpretantur, talis interpretatio est pariter accipienda tamquam fluens a doctrina orali Apostolorum, quae traditione divina nobis servata est. Sed extra hos casus omnes interpretationes mysticae admitti nequeunt ut certae, quia carent fundamento, nempe divina revelatione. Unde si est tantum analogia inter duo Testamenta, interpretatio mystica est tantum possibilis, neque ut talis citari potest tamquam argumentum theologicum; non enim constat revera talem interpretationem fuisse a Spiritu sancto intentam. Attamen etiam in hoc casu interpretatio mystica non est inutilis, sed inservire potest edificationi fidelium"(5). En nuestro análisis de los tipos bautismales isidorianos veremos que algunas veces se pasa las barreras de seguridad en la valoración de los tipos.

En esto sigue Isidoro la corriente de su tiempo. Sus contemporáneos en la Iglesia española prefirieron, por lo menos prácticamente, la interpretación mística a la literal del Viejo Testamento. (6) Braulio hasta muestra cierto desdén por el sentido literal. En esto ciertamente no sigue las huellas de su maestro y amigo Isidoro, que siempre da la prioridad al sentido literal.

Esta era la tradición de la Iglesia e Isidoro es siempre fiel conservador de la tradición. Los Padres de la Iglesia y grandes exegetas no barruntaron los vastos problemas de la exégesis literal. Reinaba sencillez y simplicidad en el método exegético. Se creía el sentido literal era el más fácil de captar aun para el menos versado en los problemas exegéticos. Se aceptaba lo que la letra decía y esto no precisaba trabajo de interpreta-

ción. Qué lejos apunta esta concepción del ideal y meta de la exégesis científica actual, donde todas las fuerzas científicas se concentran en la tarea de descubrir el verdadero sentido literal!

Con todo también el exegeta moderno tiene que reconocer que el sentido literal no agota los tesoros que cualquier pasaje bíblico encierra en sí. El misterio de la muerte y resurrección del Salvador trascienden cuanto un exegeta, con ciencia, pero sin fe, puede captar através del mero sentido literal. Para arribar a ese significado profundo hoy es necesario también pasar de la letra y lo que la letra ofrece "in facie lectionis" (7) y sobre este sentido literal "man muss in ihre Tiefe eindringen" (8)

El dístico lo consignaba con sencillez popular. Sin pretensiones científicas. "Littera gesta docet". La Escritura narra el gran episodio histórico: la revelación de Dios a los hombres. La Escritura no es meramente un cuerpo de doctrina -por más elevado que se quiera-, un código o una mera colección de mitos. La revelación divina tiene una contextura histórica. Dios ha intervenido en la historia de la humanidad. Y esta intervención de Dios en la Historia es el fundamento de todas nuestras relaciones con Dios. Fundamento sobre el que ha de descansar toda ulterior construcción en nuestra interpretación de la Escritura. Es lo que tan atinadamente observaba Isidoro: "praecedente historiae fundamento" (9). Construir sobre estos firmes cimientos nuestra exégesis del libro sagrado es nuestra preocupación en la interpretación de la Escritura.

Isidoro fué fiel a sus principios. La historia era siempre el fundamento de su exégesis. Y sobre ella, desarrollada con detenimiento en algunos de sus tratados exegeticos, o al menos siempre de un modo latente e implícito, construyó sus interpretaciones místicas o espirituales. El criticismo radical bíblico de hoy encuentra toda su

ilusión en descubrir el sentido literal histórico y en esta tarea concentra todas sus energías. Lástima que en algunos círculos exegeticos impere cierto espíritu demolidor de esta base histórica de la revelación divina.

Hans Urs von Balthasar describe este peligro a exagerrar de la crítica moderna. No conviene exagerar nunca las posiciones. Se puede caer en una de estas dos posiciones extremas, la de un criticismo bíblico radical y la de un tradicionalismo teológico ingenuo. Sus palabras son por demás bien iluminadoras: "Der Mensch und Christ von heute muss sich, um der historischen Offenbarung Gottes in Christus zu begegnen, durch die Kirche hindurch an die Schrift des Neuen Bundes wenden. Diese aber bezieht sich ihrerseits auf die Schrift des Alten Bundes... (acercarse a la historia de Israel no fuera de la tradición canónica escriturística)...sondern auf diese Geschichte, wie sie in dem Spiegel des Schriftkanons widergestrahlt erscheint...Die moderne Kritik aber gräbt immer tiefere Klüfte zwischen diesem literarischen Werk und der dahinter liegenden geschichtlichen Realität, so dass der moderne Mensch mit seinem modernen Geschichtsbegriff sich gern -am doppelten Prisma der Neuen und Alten Schrift vorbei- unmittelbar an der Geschichtlichkeit der Vorgänge ausrichten möchte, wozu er freilich zum grossen Teil (wenn auch nicht ausschliesslich) ausserbiblische Stützpunkte und Kriterien heranziehen müsste"(8)

Pero el principio "Littera gesta docet" tiene validez perenne a pesar y precisamente a través de todos los recortes que el estudio de las formas literarias hoy impone. Quizás en esta obra de depuración se reduzca el núcleo histórico, pero este núcleo histórico hay que salvarlo a toda costa, y este núcleo histórico es el que se supone en el Nuevo Testamento y al que el Nuevo Testamento siempre hace relación. Esta posición moderada dis-

ta bastante de la tendencia demoledora de un criticismo radical bíblico, y del principio racionalista de los paganos de Alejandría, que conducía a un liberalismo histórico-religioso, según el cual se pretendía hacer encajar el sentido religioso del Viejo y Nuevo Testamento totalmente dentro de las categorías de la razón humana. Todo para abolir la historicidad de la revelación divina.

Isidoro consciente de este valor histórico de la Escritura rinde el debido tributo a la historicidad de la revelación divina. Por esto señala siempre el primer puesto a la interpretación histórica: "Quod Scriptura non solum historialiter, sed..."(9) En los mismos términos se expresan autores modernos. El sentido literal histórico es el que se lleva el puesto de honor. "En bonne méthode, la place d'honneur doit rester à l'exégèse historique-critique. C'est la lettre du texte qu'il faut considérer en tout premier lieu, et cela suivant les méthodes des sciences auxquelles tout texte écrit ressortit: l'histoire et la philologie" (10)

Isidoro no define el sentido literal. Solamente lo contrapone al sentido tipológico. Este dato sugiere mucho y nos descubre su mentalidad. Los autores posteriores suelen también definir el sentido literal por contraposición al sentido tipológico. El sentido tipológico va a ser objeto de un estudio largo en las páginas siguientes. Basta aquí una definición del sentido literal que recoja los elementos esenciales del sentido literal, antes de pasar a tratar de la exégesis tipológica o sentido tipológico.

Los autores no están de acuerdo al definir y describir los elementos esenciales del sentido literal. La razón de esta discrepancia está en introducir en la definición elementos que propiamente no son esenciales.

A. Fernández nos proporciona una definición general

contraponiéndolo también al sentido tipológico. El sentido literal es "el que está expresado por la letra".(11) El sentido tipológico está en las cosas. El sentido literal está en la letra. Y esta condición se cumple siempre. Podrá disputarse si es conocido por ambos autores, Dios y hagiógrafo, pero lo que se halla fuera de toda disputa es que el sentido literal se encuentra encerrado en el texto escrito por el hagiógrafo. Este es el elemento esencial, el único que debe entrar en una definición general, que podría sonar algo así como: el expresado por las palabras del hagiógrafo.

Otros autores proponen otras pero siempre coinciden en estos elementos esenciales ya indicados. Pirot lo define: "Le sens littéral propre est celui que se dégage des mots eux-mêmes correctement interprétés". Y M. Nicolau se expresa en semejantes términos: "Sensus literalis est id quod verba immediate significant".(12)

Esta definición de M. Nicolau contiene todos y solo los elementos esenciales. Ninguno falta, ninguno sobra. El sentido literal está en las palabras (no en las cosas); inmediatamente, (i.e., no como el sentido tipológico que está sólo de modo mediato) y es un sentido divino (para excluir otros sentidos que por ventura las palabras pudieran tener). Todo sentido y sólo el sentido que reuna estas tres condiciones puede y debe llamarse literal. Y por eso resume A. Fernández todos estos tres elementos esenciales en una definición definitiva: "el sentido divino expresado inmediatamente por las palabras del hagiógrafo". (13)

Este sentido literal así entendido es el que considera Isidoro como fundamento sobre el que hay que construir los demás sentidos escriturísticos. Si él mismo no le dedica más espacio en sus tratados exegéticos es porque, considerado en su expresión obvia, no creía ne-

cesitara ulterior trabajo de investigación. Hoy somos conscientes de los muchos problemas que encierra el sentido literal. Los sucesos históricos se contienen con frecuencia sólo de un modo embrional. Pues como claramente afirma H. Urs von Balthasar: "...denn die Ereignisse selbst bedürfen um so mehr der Brille der Meditation, um objektiv erfasst zu werden, je mehr der Sinn selbst in den Fakten nur gleichsam embryonal vorhanden war".(14)

III.- Sentido tipológico y sus dimensiones

El así llamado sentido tipológico, místico o espiritual había que declarárselo al pueblo. La simple lectura de la Escritura no capacitaba su inteligencia. Se necesitaban fuerzas descubridoras. Era un sentido oculto, profundo que había que servirse al pueblo ya preparado. De aquí el empeño de los exegetas en dedicar la casi totalidad de sus energías a descubrir este sentido íntimo y luego en presentarlo al pueblo de modo acomodado a sus alcances. Este era el camino seguido durante siglos por toda la Tradición eclesiástica.

Isidoro permanece fiel a esta tradición. Un ejemplo entre muchos es su tipología eclesiológica. Las mujeres de la Antigua Alianza, en sus perfiles proféticos figuraron a la Iglesia de la Nueva Alianza. (1) Isidoro recoge este tipología del tesoro mismo de la Tradición. Y su postura queda bien definida. Isidoro no sale de estos railes ya tradicionales; pero su sentido práctico le sugiere un medio de ayudar al pueblo fiel. La Tradición conserva riquezas insondables en este campo de la tipología. Todos los Padres la cultivaron más o menos. Pero sus exégesis tipológicas están esparcidas por una diversidad tan complicada de obras y en un lenguaje con frecuencia más allá de los alcances del pueblo fiel. E Isidoro, hombre práctico y apostólico, se propone resumir y simplificar tales exégesis tipológicas. Una vez resumidas y simplificadas las presenta como tesoros de la Tradición

eclesiástica.

En todas sus obras, exegéticas y no exegéticas, esparce Isidoro estos caudales tipológicos, frutos de una tradición anterior. Pero hay dos tratados isidorianos donde tales desarrollos tipológicos se han concentrado. Estos son "*Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae*" y "*Mysteriorum Expositiones Sacramentorum* o *Quaestiones in Vetus Testamentum*". Obra que, en frase de un autor, es un florilegio de los tesoros místicos de los Padres de la Iglesia. Su carácter compilatorio es bien patente. Y el mismo Isidoro nos lo confiesa sincera y humildemente en su prólogo.(2)

Por este carácter compilatorio, no ha faltado quien ha propuesto este tratado de Isidoro como un anticipo de las cadenas exegéticas de la Edad Media. Esta obra tuvo que ser, sin duda alguna, muy útil a los estudiantes de Escritura en la Edad Media en España.

Sí, Isidoro cultiva el sentido tipológico y tiene motivos para ellos. Llamémoslo "sentido tipológico", aunque reconocemos que esta nomenclatura encierra sus más y sus menos. No pocas veces se ha abusado de ella. En ocasiones se han preferido los epítetos místico, espiritual, moral, ^alegórico. No todos poseen el mismo valor exegético y teológico. Se impone una introducción que aclare términos y fije valores.

Hoy se habla con gusto de tipología. No falta quien ha hecho estudios comparativos entre la exégesis tipológica y la alegórica. Las tendencias a oponer la tipología frente a la alegoría son marcadas. (3)

Esta creación terminológica, "tipología" apenas cuenta con un siglo de existencia. La palabra parece derivarse de los reformadores luteranos. (4) El hallazgo lo podemos calificar de feliz. Pues desde Pablo se ha hablado siempre en exégesis de "tipos" y "realidades con valor tipológico o simbólico". En la Tradición no se ha hecho

distinción entre tipología y alegoría. Hoy día se prefiere tipología por designar mejor los valores exegéticos de estas interpretaciones no literales. La alegoría se presta a confusionismos y concesiones con las aberraciones de la exégesis alegórica extracristiana.

Hoy se puede hablar de un despertar de la exégesis tipológica y consecuentemente del interés por los textos patrísticos, en los que la antigüedad se ocupaba en ver tipos y figuras de los sacramentos. Crehan anota como contraste el que Pesch, hace poco más de media centuria, citara sólo como tipo bautismal del Antiguo Testamento el texto de Ezequiel: "Yo rociaré sobre vosotros agua pura y os purificareis de todas vuestras inmundicias, y de todos vuestros ídolos os limpiaré; os daré un corazón nuevo, y un espíritu renovado infundiré en vuestro interior" (Ez 36, 25s) (5)

Y hubo sus motivos para abandonar la tipología del Viejo Testamento en el campo católico. Los reformadores Zwinglio y Calvino habían insistido en la identidad sustancial de las dos Alianzas. Los teólogos católicos se sintieron obligados a trabajar fuera del Antiguo Testamento y prácticamente a prescindir de él. Pero hoy, como nos dice Crehan: "but time has brought the opportunity for a more balanced appraisal, and that has begun to be made in our own time".(6) La bibliografía de los últimos años nos da una idea de la actualidad del tema.(7) Se puede hablar de "una invasión" de libros y artículos sobre el tema en las más diversas actitudes desde el entusiasmo al escepticismo.

La palabra "tipo" tiene ya su historia. Ella aclara mucho las dimensiones de la exégesis tipológica o sentido tipológico. "Tipo" es ya término técnico. Por él se designa un personaje, un suceso, una institución del Antiguo Testamento, que anuncia un personaje, un suceso

o una institución del Nuevo Testamento.(8) Así por ejemplo, Adam, según San Pablo, es tipo de Cristo; el paso del Mar Rojo por los Hebreos es tipo del Bautismo cristiano.

La palabra castellana "tipo" es transcripción directa de la palabra griega "typos" que la Vulgata -y no deja de ser curioso- nunca traduce por tipus. Ella presenta diversas traducciones. Así, de acuerdo con la etimología de la palabra "Typtō", de donde se deriva, "typos" tiene el significado de una marca material dejada por los clavos, v.c.: Jo 20, 25: "si no viere en sus manos la marca (tōn týpon) de los clavos..."; Act 7,44: donde Moisés hace construir un tabernáculo "según el modelo (katà tōn týpon)" que Dios le había mostrado en el Sinaí.

"Týpos" por extensión significa un emblema, una figura que tiene el puesto de señalar una cosa futura. Adam es el "týpos toû méllontos", figura del venidero.(Rom.5,14) Así hemos llegado al sentido técnico que la palabra tiene en el vocabulario de la hermenéutica exegética.

Pero el término "týpos", dentro de esta línea, presenta sus variaciones, salvo siempre el sustrato de que anuncia algo venidero. Y es San Pablo mismo el que usa la palabra con ciertas variaciones. A veces usa como sinónimos tíποι y typikós. Pero también en Pablo queda a salvo ese sustrato etimológico: una figura, que por su semejanza anuncia y ayuda a comprender una realidad futura en ella figurada. Y Pablo extiende el significado aun a una mera lección moral, a un ejemplo.

Reina por tanto cierta indecisión en el uso de la palabra. Por otra parte, existen también otras expresiones neotestamentarias correlacionadas y a veces equiparadas al vocablo "týpos", que estamos estudiando. En Col 2,17 dice Pablo de las prescripciones levíticas que son sombras

de las futuras (skid tón mellóntón). El culto ritual judío se dice en Hebreos 8,5 que es (hypodeigma) "trasunto" y (skidn) "sombra" del celeste. En Heb 10,1: la ley entera no es más que sombra (skidn) de los bienes venideros.

La palabra que completa el significado del vocablo "typos" es "antitypos". Ella designa la realidad neotestamentaria, que anunció el tipo en el Viejo Testamento. Un ejemplo. En 1Pet 3,21 se dice del Bautismo que es antitypon del Arca de Noé. La traducción de la Vulgata no da el mismo sentido preciso del griego. El arca de Noé tiene como réplica en el Nuevo Testamento el Bautismo. El término de la comparación está en que ambos son medios necesarios de salvación. Sin embargo, en Heb 9, 24: "Pues no entró Cristo en un santuario hecho de mano, imagen del verdadero" (antitypa tón alêthinôn), la palabra "antitypa" tiene aquí el mismo significado que el "týpoi". Lo que se designa con el "antitypa" es la realidad del Antiguo Testamento a la que corresponde en la Economía Nueva las realidades sustanciales.

No faltan por el contrario quienes levantan bandera de escándalo porque "tipología" y "sentido tipológico" tienen un significado muy restringido y concreto. El sentido tipológico en este significado técnico de la palabra no incluiría los sentidos antes mencionados: el moral y el anagógico. "Die Typologie, nos dice Lubac, *schränkt sich also auf einen engumschriebenen Gegenstand ein*"(9) Una laguna deplorable. Pero en realidad no presenta la tipología unas fronteras tan fijas, en cuyo campo no entre la alegoría y la anagoría. Ni aun en Pablo se distingue siempre con claridad la tipología de la alegoría.

Sobre el sentido tipológico han tratado siempre los manuales de hermenéutica exegética. Muy natural. La exégesis tipológica ha ocupado un puesto de honor en la Iglesia, desde los días en que se formaba el Nuevo Testamento hasta nuestros días. Pero no falta quien deplora,

como Coppens, el que no se hayan dedicado estudios más profundos y exclusivos a este problema. No es bien significativo que la primera monografía apareciera hace poco más o menos un siglo? Y aun después de la aparición del libro de Patrizi, volvió a resumirse cuanto sobre este tema se había escrito, a repetir las pocas frases que nos legara Sto Tomás sobre este problema, sin profundizar y analizar más la mente del Doctor angélico.

Coppens reconoce dos épocas históricas de gran esplendor del sentido tipológico. La primera fue bien entrada la Edad Media. La afirmación quizás no se pueda extender nada más que a ciertos ambientes. C. Spicq, por ejemplo, en su historia de la exégesis, apunta que los contemporáneos de Sto Tomás se distinguieron por su aversión contra el sentido tipológico. Para Spicq Sto Tomás adoptó gestos de revolucionario en este campo de la exégesis.(10) El Jansenismo marca otra época de un despertar de la exégesis tipológica. Coppens señala como pruebas que avalan esta afirmación: la Biblia de Royamont, l'apologétique de Pascal, le préface de Lemaistre de Sacy y la obra de J. Duguet. El Comentario de Jansenio al Pentateuco merecería un estudio detenido bajo este punto de vista.

No faltaron exegetas que reaccionaran contra una supervaloración de la exégesis tipológica. Cornelius a Lapide, representante de un grupo numeroso de exegetas hermanos suyos de orden, se esfuerza por lograr una posición media y de equilibrio.

El desarrollo del sentido tipológico obedece a tres preocupaciones. Tres móviles que, durante toda la historia de la exégesis, han impulsado el avance de la exégesis tipológica. Desde las primeras exégesis tipológicas paulinas, pasando por toda la Tradición hasta estas décadas últimas de florecimiento de los estudios bíblicos.

Coppens nos habla de estas tres preocupaciones de la

exégésis tipológica: "Disons, pour conclure cette brève introduction historique, que l'exégèse typologique répond surtout à trois préoccupations. Elle tend à écarter des Ecritures saintes le blâme qui pourrait rejaillir sur elles du sens littéral de certains épisodes, surtout de l'Ancienne Loi. Elle aspire aussi à conserver ou à attribuer indistinctement à toutes les sections et à tous les passages de l'Ancien Testament une valeur permanente, même à ceux que le Nouveau Testament a dépassés quant au sens littéral. Enfin elle s'efforce de multiplier et de renforcer entre les deux Testaments les harmonies établies par la Providence, celles fondées sur le sens littéral étant juguées à la fois trop peu nombreuses et trop peu évidentes" (11)

Una definición aclara siempre posiciones. Lo vimos tratando del sentido literal. Pero también sobre el sentido tipológico existen serias discrepancias. Por eso es necesario restringirse una vez más a los elementos esenciales. Coppens ofrece una definición general por la que merece la pena comenzar para ir avanzando paso a paso en la descripción analítica del sentido típico y sus dimensiones. El objetivo de este estudio introductorio ha de estar siempre ante la vista. Una valoración de la tipología bautismal de Isidoro es a donde apuntan estas páginas introductorias. Isidoro practicó la exégésis tipológica, pero no nos legó más que un par de datos sobre el valor teológico que él atribuía a tales interpretaciones exegéticas.

La definición de Coppens está descrita en términos generales: pero ellos proyectan raudales de luz sobre el problema del sentido tipológico: "c'est l'ensemble de significations relatives à l'histoire du salut chrétien, sous sa double phase: temporelle ou messianique, éternelle ou eschatologique, qui se dégagent des personnes et

des gestes de l'histoire biblique, surtout de l'Ancien Testament, en tant qu'elles ont été façonnées, groupées et dirigées par la Providence pour préfigurer d'avance l'avenir".(12)

La definición reúne los elementos que el primer documento pontificio había señalado ya como propios del sentido tipológico, por más que allí no se usara este nombre: "Quae enim in Vetere Testamento dicta vel facta sunt, ita a Deo sapientissime sunt ordinata atque disposita, ut praeterita spirituali modo ea praesignificarent, quae in novo gratiae foedere essent futura".(13)

Los críticos descubrieron en esta definición del documento pontificio elementos de Patrizi, como una mera comparación de ambos textos lo demuestra. Patrizi había definido los "tipos": "Sunt itaque typi eae sive personae, sive res, sive actiones, iique eventus, eaque gesta, quae peculiari quodam Dei consilio atque instituto ad id conformabantur, ac dirigebantur, ut vel futura quaedam praesignificarent ad ipsam divini foederis oikonomiam, praesertim vero ad Christum eiusque Ecclesiam pertinentia, vel sublimiora quaedam, spiritualia videlicet, coelestia, atque divina, rudioribus quibusdam quasi lineamentis exprimerent, atque referrent, vel normae denique ac regulae essent, ad quam mores nostros exigeremus, ac fingeremus".(14)

La definición de la "Divino afflante Spiritu" suscitó varios problemas. Patrizi habla de un sentido estrictamente típico, de cosas y personas que en el plan de la Providencia de Dios prefiguran otras realidades futuras: los antitipos. La frase de la encíclica "quae dicta vel facta sunt" parece sugerir que incluye el sentido espiritual o místico de las palabras, del mismo texto sagrado. Por desgracia el texto del documento pontificio carece -quizás intencionadamente- de precisión. De

incluir el sentido espiritual de las palabras parece hubiera tenido que expresarse en otros términos como "ea quae...scripta vel facta sunt".

Otro problema que presenta el documento pontificio es, si el sentido tipológico ha de restringirse al solo el Antiguo Testamento. Expresamente se habla sólo de tipos del Antiguo Testamento que prefiguran las realidades -anti- o metatipos- del Nuevo Testamento. No parece sin embargo que la "Divino afflante Spiritu", pretenda restringir la posibilidad de tipos a sólo el Antiguo Testamento, excluyendo bajo todos los conceptos cualquier otro tipo en el Nuevo, que prefigure alguna de las realidades escatológicas. Este problema se discutirá más adelante.

En los manuales de hermenutica exegética se señalan varias propiedades como elementos del "tipo" que merezca tal nombre. Algunas de estas propiedades son tan esenciales que nunca pueden faltar.(15)

Sobre la primera propiedad existe unanimidad entre los autores. El sentido tipológico "est in rebus". El se funda directa e indirectamente en las personas, cosas, instituciones, sucesos de la Antigua Alianza. Esto obvia un peligro. El que se considere al hagiógrafo como el autor del tipo por la sencilla razón de que tales datos nos han llegado a nosotros por mediación de los Libros sagrados. Ciertamente que sin estos libros no habrían llegado tales tipos a nuestro conocimiento. Pero el sentido tipológico "est in rebus" y por lo mismo, "formellement c'est Dieu opérant dans l'histoire, qui établit, en dehors de la conscience des hagiographes, der harmonies, aussi mystérieuses que réelles, entre l'Ancien et le nouveau Testament".(16)

De aquí muchos autores deducían una regla que no admitía excepción. El sentido tipológico está en los hechos, sólo en los hechos. Esto asegura el especialista en el

problema de la tipología, Patrizi, : "sensum hunc spiritua-
lem (scil. typicum) non tam scripturarum ipsarum proprium
esse, quam earum rerum, quas scripturae complectuntur" (17)
Tanto el sentido tipológico como el literal tienen a
Dios por autor. Pero "priorem tamen rebus indidit Spiri-
tus Sanctus, non ut auctor scripturarum, sed ut est prae-
cipuus earum auctor". (18)

Pero el problema es más complicado. Patrizi parece ad-
mitir que se extiende hasta el mismo texto sagrado. (19)
Delporte admite una tipología fundada sobre "réalités pré-
sentes par les mots". Expresión algo imprecisa, pero
por lo mismo revela su posición no contraria. (20) A. Gelin
habla de "typi verbales", "semés par Dieu souverain ar-
tiste, au long de l'ancienne Ecriture". (21) A. Coppens
le parece esta opinión la más natural y se sorprende ha-
ya autores que la niegan. (22)

Sí, el sentido tipológico se funda directamente sobre
realidades del Antiguo Testamento en la medida en que la
Providencia las ha hecho símbolos de otras realidades
del porvenir. Esta es otra segunda propiedad de este sen-
tido propiamente tipológico, a saber, el que los hagió-
grafos no cooperen o colaboren en su elaboración. Sin em-
bargo, en la trascendencia de esta propiedad no existe
unanimidad entre los autores. Dubarle, por ejemplo, nie-
ga en ciertos pasajes de su artículo toda participación
al hagiógrafo; en otros, en cambio, la afirma. No pare-
ce que tenga muy precisada la distinción de los diversos
sentidos escriturísticos. (23) En otros sentidos, aun en
el sentido plenior, se comprende muy bien este papel co-
laborador del hagiógrafo, y aun se requiere tal colabo-
ración.

Otros muchos autores se podían citar que presentan se-
mejante imprecisión en este problema de los sentidos es-
criturísticos. Coppens establece una comparación entre

el sentido tipológico y el plenior. Ella proyecta mucha luz para valorar cada uno de estos sentidos escriturísticos en su justo aprecio. Del sentido plenior, en el que el hagiógrafo tiene su participación, pasa a hablar del sentido tipológico. "Pour celui-ci (el sentido plenior) en effect, il convient d'établir le plus possible une participation des auteurs sacrés à son elaboration; dans le cas du sens typique, au contraire, il ne faut pas s'en préoccuper, et personne ne pourra s'appuyer sur le fait que littérairement il ne peut pas être établi, pour le nier. Car, par définition, il transcende à la fois la lettre du texte sacré et la conscience des hagiographes".(24)

Hay una tercera propiedad que a veces no se acentúa lo suficiente. Ella es esencial del sentido tipológico y afecta a las relaciones tipo y anti- o metatipo. Copens la expone: "la typologie implique une transposition de sens affectant le discours tout entier".(25)

En una alegoría o metáfora conocemos el término metafórico o alegórico también en su sentido propio. No es esta misma la relación tipo y antitipo, "...dans les correspondances et les harmonies typologiques rien de pareil: le type et l'antitype ou métatype, sont totalement distincts; ce qui s'affirme de l'un ne puet, en règle générale, être dit de l'autre que dans un sens largement transposé. Il faut donc, pour connaître en même temps le type et la réalité qui y correspond, posséder, ainsi que Pascal s'exprime, la clef de l'énigme".(26) El conocimiento simultáneo del tipo y antitipo es privilegio exclusivo de Dios y de aquellos a quienes Dios se digne comunicárselo.

Y esta propiedad vale aun en el caso excepcional de los profetas, que han visto en visión profética a través de ciertos símbolos algunas realidades de la Econo-

mía Nueva, el sacramento del Bautismo. En caso tal, nos dice Coppens: "Il s'agit alors non plus de un sens typologique, fondé sur la théorie, dans laquelle nous avons reconnu un cas de sens plénier". Este caso lo hemos de estudiar más tarde.

Al menos en forma de pregunta se puede plantear esta otra propiedad del sentido tipológico. ¿Es necesario que la tipología se refiera exclusivamente a Cristo? Goppelt dió una respuesta positiva en términos bien tajantes: "Es gibt keine Typologie an Christus vorbei; er ist der Antityp des Alten Testaments schlechthin"(27) En nuestros días sostiene Daniélou la misma tesis, con la misma fuerza de expresión en su formulación. "El sentido tipológico, esta su tesis, tiene necesariamente a Cristo como objeto; el sentido tipológico es esencialmente cristológico.(28)

Naturalmente que la tesis es inadmisibile, si no se da aquí a Cristo un significado amplio. Un equivalente o sinónimo del "Misterio de Cristo", del que hablamos antes que unifica toda la revelación divina a los hombres; el gran episodio central de toda la Escritura. Daniélou así entiende su tesis y trata de fundamentarla en los Padres y sobre todo en Orígenes. En una palabra el Cristo total en todas sus diversas perspectivas. "Donc le sens typologique n'a pour objet que le Christ. Mais il a pour objet tout le Christ".(29)

El "tout le Christ" de Daniélou abarca no solamente el Cristo histórico -primera perspectiva-, sino también el Cristo en sus misterios: en su vida íntima, su pasión, la prolongación de esta vida en la Iglesia y en los sacramentos -segunda perspectiva-, y por fin el Cristo en su última venida, su venida escatológica, la parousía, su reino eterno -tercera perspectiva-.

Con el "Misterio de Cristo" entendido así en su triple

dimensión, como lo propone Daniélou, cuadran también los tres sentidos que distinguieron los Padres y hemos visto en Isidoro: el alegórico o místico relativo a los misterios de la fe, a los misterios de Cristo y a los sacramentos y a la Iglesia; el moral y el anagógico como un método de exégesis específicamente cristiano, que se distingue de toda otra exégesis alegórica pagana.

La opinión de Daniélou merece todo respeto. No deja de ser algo temerario atreverse a juzgar a un patrólogo de la talla de Daniélou. Quizás se cobren bríos al pensar que las divergencias apenas son dignas de tal calificativo. Del hecho de que Cristo tenga un papel activo central en la vida interna, en la santidad del cristiano, no se justifica el paso a afirmar que Cristo deba ser el punto de vista formal de la tipología. Como muy bien observa Coppens: "En cette matière, l'essai du R. P. Daniélou a plus de valeur speculative qu'historique; il peut valoir comme une directive pour les applications typologiques de l'avenir; il convient moins pour classer objectivement celles du passé".(30)

Es un hecho bien patente que entre todos los tipos del Viejo Testamento, los tipos cristológicos ocupan un puesto de honor. A los encariñados por divisiones y subdivisiones sistematizadoras no existe la menor dificultad en admitir esas diversas proyecciones tipológicas del Antiguo Testamento en las diversas perspectivas del "Misterio de Cristo" histórico, místico en su Iglesia y del Cristo glorioso. También el elemento cristológico es el preponderante en la alegoría y anagogia. Pero no se puede menos de admitir una tipología tropológica muy cargada de doctrina moral, ascética y mística, donde el aspecto formalmente cristológico no tiene aparición.

Coppens enjuicia muy certeramente esta tesis de Daniélou. Sus palabras son el mejor resumen de este problema.

"Sous le bénéfice de cette réserve nous concéderons que la vraie typologie est de préférence christologique tandis que la tropologie non-christologique ressortit surtout à l'allégorie dont nous traiterons plus loin. Terminons en disant que toujours la typologie sera "chrétienne", sinon spécifiquement christologique, puisque depuis la Nouvelle Loi, -selon la parole de Pascal,- seul le Christ est la clef et la chiffre de l'Ancien Testament. (31)

Sobre esta última propiedad existen muchas controversias. Son los tipos apariciones exclusivas de la Vieja Alianza? Patrizi niega la presencia de tipos en el Nuevo Testamento, por lo menos en los textos y gestas posteriores a la muerte de Cristo; como completamente descartado considera la presencia de nuevos tipos después de la venida del Espíritu Santo. Los argumentos son más bien especulativos, cimentados en ese doble elemento de todo tipo: su inferioridad frente a la realidad del antitipo y la Providencia especial de Dios en dirigir el tipo por caminos aptos para prefigurar el antitipo. La consecuencia se le imponía a Patrizi con férrea lógica. Con la venida de Cristo, "umbram fugat veritas" y los misterios de la pasión, muerte y resurrección de Cristo no podían nunca ser superados por otras realidades.

Un peligro serio suele retraer a muchos a admitir la presencia de tipos en el Nuevo Testamento. El peligro de una interpretación relativista de la verdad neotestamentaria. Es el espectro del modernismo el que aterrorizó a Patrizi y asusta todavía hoy a algunos.

Sí, el peligro de un simbolismo exagerado que degenerar en deplorable relativismo religioso no es ilusorio. Pero, por otra parte, hay motivos que obligan a preguntarse si las gracias y dones de la Nueva Economía han logrado ya todos los aspectos de su plenitud.

Una respuesta afirmativa chocaría contra otros postu-

lados muy firmes en Teología, como el principio de analogía, al que tantas veces recurre el teólogo, la fe en la escatología en cuya fase final se levantarán para siempre los velos todos del misterio de esta Economía en que vivimos.

Y si la frase citada "umbram fugat veritas", bien entendida y dentro de sus límites es muy verdadera, el otro lema de Newman: "per umbram ad veritatem" conserva un valor imperecedero. A pesar de toda la luz que proyecta la gran revelación del Verbo Encarnado en la Nueva Alianza, todavía caminamos guiados por la luz de los sentidos, que nos dan los datos cognoscitivos "di'esôtrou en ainígmati". Por eso el argumento de Patrizi encuentra su refutación más directa en esta escatología bien entendida. Por más que el mismo Patrizi se asusta de su posición un tanto radical y concede luego la existencia de tipos trop²lógicos en el Nuevo Testamento. De haber reflexionado sobre el "Misterio de la Iglesia", hubiera sin duda alguna admitido también tipos anagógicos.

El nuevo Testamento ha logrado sí una plenitud, pero relativa, que espera todavía su culminación total al fin de los tiempos. La concepción joannea de los milagros, como "semeía", viene a confirmarlo. Los milagros de Cristo, por ejemplo, están así unidos con el pasado, presente y futuro. La exaltación de Cristo, por poner un ejemplo, está preparada en la serpiente de Moisés, se realiza en el árbol de la cruz y se culminará en la exaltación total escatológica.

El sentido tipológico y sus dimensiones era el epígrafe de este apartado. Las sugerencias propuestas han esclarecido un poco el problema. El término "sentido tipológico" en su definición y elementos esenciales queda suficientemente explicado.

IV.- La ley básica del sentido tipológico

Dios con su Providencia es el autor de los tipos. No sólo el sentido tipológico en su acepción más estricta, sino el sentido alegórico más laxo se funda en una cualidad interna, representativa, simbolizadora, que Dios ha impuesto a las cosas. Y ese considerar las cosas en su valor simbolizador es el fundamento de todo sentido tipológico-alegórico de la Escritura.

El fundamento de este valor simbolizador de las cosas está en su ser mismo de creaturas. Las cosas que han sido creadas. El mundo entero que es la obra creadora de una voluntad libre. Y por este acto creador de Dios el mundo encierra siempre tesoros para nosotros insondables y siempre nuevos, posibilidades simbolizadoras también siempre nuevas. No al pensador aparecen siempre estas posibilidades, sino al contemplativo de la creación, del mundo. Bellamente nos lo dice Schelkle: "Darum ist sie auch bestimmt in Formen, die, weil sie frei gebildet sind, uns nicht als gesetzmässige einsichtig sind, und die darum nicht dem denkenden und rechnenden, sondern dem schauenden Denken vorliegen, das sie als ganzheitliche Zeichen aufnimmt".(1)

El mundo ha salido de un acto creador de Dios. Y este acto creador es el que funda toda esa infinidad de relaciones mutuas que las cosas guardan entre sí. Relacio-

nes que se presentan al espíritu contemplativo del hombre, cuando considera las cosas en su potencialidad simbolizadora. Es el momento en que se comparan las cosas cuando sus relaciones mutuas surgen al contemplativo de la creación. Pero su fundamento interno : "ist dann schliesslich nicht bloss ein symbolisches Verhältnis zwischen den Dingen. Sondern der Schöpfer hat seinen Eindruck auf die Dinge gerade als Schöpfer hinterlassen, und auch diese vertikale Beziehung von den Dingen auf das schaffende Wort und den schöpferischen Willen ist den Dingen eingeschrieben".(2)

En términos más filosóficos, la ley de la analogía es la que ha dirigido la construcción del mundo. Las cosas llevan ese carácter simbolizador, esa doble naturaleza porque tienen una existencia común con el Ser Infinito. Por lo mismo este Ser Infinito celebra su aparición constante, aunque de un modo análogo y comparativo, en las cosas. Esta comunidad del ser de las cosas entre sí y con el Ser Infinito funda todo el valor comparativo de las cosas: "in der die Dinge untereinander und alle mit Gott verbunden sind...Das eine ist Zeichen des anderen, Ding für Ding, Mensch für Mensch, Geschichte für Geschichte. Alles aber ist Zeichen des von Gott gewirkten ^zGesichtes und Heiles und Gottes selber".(3)

La interpretación tipológica y alegórica de la Escritura tiene esta ley por fundamento. La ley de la analogía de las cosas. El carácter simbólico de toda realidad inteligible. El libro de la revelación de Dios a los hombres, la Sagrada Escritura, presenta también, para aquel que sondea toda su profundidad, un espejo fiel del mundo. Y como las cosas del mundo, así las palabras, figuras y hechos de la Escritura poseen un valor simbólico mutuo y en relación al Creador.(4)

En la tarea de descubrir ese simbolismo de que está

cargado todo el Viejo Testamento, la figura de Cristo es de decisiva importancia. A Cristo remite todo el Antiguo Testamento. Hemos discutido ya en las páginas precedentes la tesis de Goppelt, que luego ha hecho suya Daniélou. Hay que recortarla un poco sus aspiraciones a veces un tanto ambiciosas, pero el núcleo principal es real y objetivo. Orígenes nos lo expresa en forma un poco más modesta: "Nosotros no menospreciamos la Ley de Moisés. La aceptamos, pero interpretada por Cristo. Así nos podemos gloriar de entenderla rectamente"(5)

Cristo pues nos lee el Antiguo Testamento, nos dice Orígenes. Por eso toda interpretación de la Escritura ha de llevar resonancias cristológicas. Cristo es el cumplimiento del Antiguo Testamento. Cristo habla por boca de los profetas y los profetas nos hablan de Cristo.

Pero no prepugnemos exclusivismos al estilo de Goppelt y Daniélou, sino una aplicación de la ley sobre la que también la Biblia está construida, que las figuras y hechos en ella consignados llevan esa impronta simbólica. Y según esto el principio de San Agustín tiene una aplicación perenne: "In Vetere Testamento Novum latet et in Novo Vetus patet".(6) No para que, guiados por este principio, introduzcamos nuevos elementos en el Viejo Testamento, sino para explotar todas las posibilidades simbólicas que el Viejo Testamento encierra, y que nunca se pueden dar por agotadas. Con el Nuevo Testamento se nos abre ese mundo de "sêmeia" de que está lleno el Viejo Testamento y que para los judíos, que buscaban estas "sêmeia" fue siempre un mundo desconocido.

Este es el fundamento de todo sentido alegórico: la ley de la analogía de las cosas. Y esta ley, sin ulteriores especificaciones, encuentra su aplicación en toda alegoría. Los poetas fundamentaron sus mundos de alegorías sobre esta misma ley.

Pero el mundo de la Escritura sagrada da un paso más. Esta se halla construida sobre esta ley y sobre la ley del espíritu. Dios creador es el que da unidad a la creación y Dios autor de la revelación y mundo subnatural es el que confiere unidad a toda la historia de la salvación. Por eso el sentido tipológico de la Escritura santa precisa un elemento nuevo para su recta interpretación. Lo que nos había señalado ya Isidoro: que sea "intra Ecclesiam ... (porque) ... nisi crediderint, ad eorum intelligentiam pervenire non possunt".(7)

La Fe es el elemento nuevo que requiere la recta interpretación del sentido tipológico. Schelkle apunta esta misma con tonos de gran actualidad: "Erfolgt aber das allgemeine symbolische Verständnis der Welt aus der analogia entis, so geschieht diese andere Auslegung, nämlich das typologische Verständnis des Alten Testaments aus dem Neuen, die Perspektive aus der Schrift in die Geschichte der Kirche wie endlich das Selbstverständnis der anima christiana, aus der analogia fidei. Hat die Analogia entis ihren Grund in der Einheit der Schöpfung durch einen Schöpfer, so die analogia fidei in der Einheit der Heilsgeschichte durch den einen Heilschöpfer. Da sie also einheitlich ist, benutzt die Heilsgeschichte immer die gleichen Symbole, weshalb die Geschichte deutbar und ihr Ablauf verständliche Ordnung wird. Und eben das ist die Aufgabe der Schriftauslegung beider Testamente, diese Zeichenhaftigkeit zu erkennen und zu deuten. Klärlich kann diese Auslegung Gültigkeit und Ueberzeugung nur haben innerhalb von Glauben und Kirche"(8)

Schelkle apunta otra razón psicológico-religiosa de la fenomenología del simbolismo religioso. Dios, aun en los momentos cumbres de su revelación a los hombres es el Deus absconditus. Y el misterio de este Deus Absconditus es el que pretende testimoniar el simbolismo patris-

tico en la interpretación de la Escritura. Porque en el símbolo está lo simbolizado manifiesto y encubierto al mismo tiempo. Y por eso es el símbolo "das Zeichen des nicht unmittelbar Anschaulichen und die Sprache des nicht direkt Ausprechbaren".(9) Y por lo mismo es el simbolismo un elemento imprescindible en el campo religioso.

El simbolismo y alegorismo en la interpretación de la Escritura tuvo su época de esplendor en los tiempos patrísticos y en la Edad Media. Hoy son los métodos histórico-críticos los que señalan el camino a seguir. Pero esta crítica histórica tiene algo que aprender del alegorismo de los Padres; el punto de partida del alegorismo: que el sentido literal en la Escritura sagrada no da toda la verdad, más aún a veces es sólo el camino hacia la verdad, es una observación que tiene que tener presente el exegeta de todos los tiempos. En su trabajo exegético ha de buscar el valor simbólico de la letra para descubrir el mensaje que trae para el "anima in ecclesia". Y por lo menos el ultrasimbolismo patrístico recuerda que la exégesis de hoy ha de ser un poco más antropológica y existencial.

La exégesis patrística, en medio de sus exageraciones elegóricas en algunos de los Padres, tenía como meta en su interpretación de la Escritura el descubrir los grandes valores antropológicos de los libros sagrados. Luchan contra toda tendencia marcionista en orden a conservar íntegra la diversidad y al mismo tiempo la unidad indisoluble de los dos Testamentos, como el libro de la nueva creación que contiene la historia de la salvación de la humanidad.

En esta unidad del plan salvador se preocupan los Padres por valorar los grandes temas existenciales de la Escritura. Como el mismo Schelkle nos dice: "was Offenbarung ist: dass sie nicht abstrakte Lehraussage Gottes

Über sich selbst ist...dann, welches die Gestalt des Christus ist als der Mitte der Schöpfung; die Gestalt der Kirche aber als die Gemeinde aller Zeiten und Völker; die Gestalt des Menschen aber als der kleinen Welt in der umfassenden grossen. Und was wir weiter im Umgang mit jener alten Auslegung erwerben möchten, wäre wohl die Ahnung und der Glaube, dass alle Geschichte den tiefen Gang und Sinn zu einem Ziel hat. Was wir endlich lernen für die Methode und Hermeneutik der Auslegung war wohl die Einsicht, dass dieses Buch, das vom Anfang der Zeiten bis zu ihrem Ende reicht, Zeichen, Symbole und Mythen in sich tragen mag, die wir kaum je in der ganzen Tiefe ihrer richtenden und heilenden Aussage über unsere Existenz zu begreifen vermögen, wohl wissend, dass die Auslegung des Wortes immer weit davon ist, je getan zu sein, dass vielmehr eine Tiefe stets eine neue ruft, dass wir also nie an das Ende kommen, Augustinus Wort kennend: *si finisti, Deus non est*".⁽¹⁾

Hoy se señala como época de un despertar del simbolismo en las manifestaciones del arte y literatura. Aun en el tan en boga análisis del subconsciente ve Schelkle otra manifestación de este despertar del simbolismo. La Escritura sagrada ofrece al exegeta un campo abierto para que no se quede en el mero sentido literal, que con frecuencia no da todo el tesoro de verdad del texto sagrado y busque el aspecto existencial que hable al hombre de hoy como los Padres hablaron al hombre de entonces.

V.- Entre alegoría y tipología

El problema es inquietante. Por desgracia no tiene una respuesta fácil. Pero es necesario enfrentarse con el problema. Porque existe una exégesis tipológica que no sale de las líneas de la Tradición, que comenta ese núcleo de tipos testamentarios ya fijados en la tradición eclesiástica. Y hay otra exégesis tipológica de los Padres que degeneraron en la pura alegoría. Se salieron de las líneas tradicionales. Volaron por rutas de su propia fantasía.

Ante esta realidad son necesarias algunas sugerencias introductorias, que determinen fronteras para saber valorar teológicamente la exégesis tipológica de los Padres, y en concreto de nuestro Isidoro en sus exégesis tipológicas bautismales.

La escuela alejandrina pasó de un moderado sentido tipológico al rabioso alegorismo. Hubo sus motivos históricos. Primeramente la exégesis judaica. Eran años de concepciones religiosas sincréticas. Los horizontes alejandrinos estaban cargados de paganismo. Aquellos helenizantes hambreaban un alimento preparado en el misterio y fuerzas secretas del hombre y de la Naturaleza. En estas categorías, entonces de moda en la ciudad helénica por excelencia, Alejandría, no cuadraban muchos de los libros religiosos judaicos. Tenían demasiado juridismo seco y ritualismo muerto. Otros libros

se tomaban en su sentido histórico obvio.

Filón arde en celo de proselitismo y en un esfuerzo de adaptación al ambiente helénico comenta las Escrituras judías según un sentido profundo. En busca de este sentido profundo y misterioso estudia y expone aun los libros judíos más jurídicos y ritualistas. Esto dió a la Escritura y religión judías visos de actualidad y fuerza de atracción entre los paganos.

El camino estaba ya trazado por el judaismo. Los exegetas cristianos, especialmente los alejandrinos, no tienen sino que seguir este camino. Orígenes es un ejemplo de la exégesis alegórica y de la más avanzada en el alegorismo. En el mismo frente, sólo que un poco más en retaguarda, está Clemente de Alejandría.

Nuestro Isidoro no logra una posición tan avanzada como los alejandrinos en el alegorismo. Aquí y allá abusa algo del sentido alegórico. No por principio, como los alejandrinos. Sólo por inercia de una tradición que Isidoro siempre respeta. Más frecuentemente, debido a su tendencia moralizadora, hace uso Isidoro del sentido moral. Este sentido moral viene a ser una consecuencia del sentido típico. Es la aplicación moral, la aplicación ascética que el celo pastoral del Santo obispo y pastor de almas nunca pierde de vista.

La exégesis tipológica no es cosa privativa de Isidoro. Es la tradición continua de todos los Padres de la Iglesia. De arraigo tan tradicional, que ciertos grupos de tipos bautismales -muy usados en las catequesis especialmente- han pasado al tesoro de la Tradición. Estos grupos incorporados en la Tradición logran un valor teológico-dogmático muy elevado. Así lo reconoce Daniélou. Aunque es difícil señalar qué tipos son los que caen bajo tal categoría. Otros muchos tipos no pasan de ser más que meras interpretaciones de este o aquel Padre

de la Iglesia. Pero sin que logre la incorporación en la corriente teológica de la Tradición como aparece en el Magisterio vivo y ordinario de la Iglesia. Pero se hablará de este problema al tratar de valorar los tipos. Ahora nos ocupa un desarrollo histórico-psicológico de la alegoría y tipología.

El sentido alegórico se remonta mucho más atrás de la escuela alejandrina. El término "alegoría" retrocede hasta la Iglesia primitiva, a los tiempos en que la Escritura, según la acepción de entonces, era todavía la Biblia o libro de los judíos, aun cuando ya entonces existía un Nuevo Testamento. Precisamente era entonces una preocupación, en parte meramente psicológica, en parte motivada por circunstancias externas, el mostrar la unidad indisociable de ambos Testamentos y poder leer bajo la letra del Viejo Testamento los misterios revelados ahora en la Nueva Alianza.

El proceso de este alegorismo presenta dos pasos. Primeramente es Pablo el que señala al Viejo Testamento como tipo del Nuevo: "haítiná estin allêgoróúmena" (Gal 4, 24) y así se origina el sentido alegórico en cuanto los hechos y personas del Antiguo Testamento significan los hechos y personas del Nuevo respectivamente. En este texto paulino pone Sto Tomás los orígenes del alegorismo. (1) La palabra misma, de Pablo trae también su origen.

El interpretar el Viejo Testamento en este sentido alegórico-tipológico obedeció a un proceso psicológico-histórico completamente normal. Cada generación de cristianos recibe de sus antepasados una herencia religiosa que abarca desde los elementos pilares del dogma hasta las más sutiles ramificaciones de ese dogma en la vida moral práctica. Es un trabajo hecho. Sólo se precisa recoger los frutos.

Hoy parece lo más natural en la interpretación exegé-

tica el atenerse puramente al sentido literal, acercarse a la Escritura con los ojos de un historiador. Para este trabajo están a disposición del exegeta muchos más medios de los que la Iglesia en tiempo de los Padres poseía. Los Padres en las circunstancias de entonces interpretaban la Escritura con los medios y para las preocupaciones de entonces. Y para las generaciones venideras desarrollaron especialmente el contenido simbólico que quedaría ya como una adquisición en el seno de la Iglesia.

No podemos resistir a transcribir la valoración que hace de Lubac en un párrafo fascinante, de este alegorismo de la exégesis patristica. Valoración aplicable por ahora a toda exégesis alegórica y tipológica, sin distinguir todavía grados de alegorismo y sin trazar todavía las fronteras de uno y otro campo.

"Beim Lesen der Heiligen Schrift stand für die ersten Christen ganz unmittelbar die gesamte Auffassung von der Religion, die ganze Idee des neuen Glaubens auf dem Spiel. Und so war die geistige Deutung damals auf keinerlei Art eine unwesentliche Zutat und noch viel weniger ein geistvolles Spiel. Bevor diese Art der Deutung rechtmässig begründet erschien, trug sie selbst dazu bei, den Glauben zu begründen oder wenigstens auszudrücken. Sie bildete nicht bloss eine Beigabe zum sicherem Besitz des religiösen Gutes, sie war deshalb unentbehrlich, wenn sich das Christentum aus seinem Anfängen heraus entfalten sollte, ohne sich dabei von seinem Ursprung zu entfernen. Denn es galt, ihm zu seinem vollen Selbstbewusstsein zu verhelfen, sein unabhängiges Leben, ausserhalb des Judentums, zu sichern und es dabei doch vor den groben Auslegungen des Heidentums zu bewahren. Mehr noch, es galt zuallererst, ihm einen begrifflichen Ausdruck zu schaffen. Mit Christus war restlos alles gegeben, aber es ging jetzt darum, das Faktum Christi auszusagen". (2)

Y este proceso tan natural y psicológico de plasmar la revelación neotestamentaria en los moldes del Viejo Testamento ~~d~~irigió el trabajo exegético de los Padres. Y por esto cuando se dice que los Padres escribieron del primer Adam sólo en relación al segundo Adam, de Melchisedech sólo en relación a la Eucaristía, del árbol del paraíso sólo en relación al bautismo, etc., la afirmación no considera más que el segundo momento del proceso. Un proceso que supone un primer momento, a saber, que el Bautismo, Eucaristía y demás sacramentos y realidades neotestamentarias fueron elaboradas en conexión con las correspondientes realidades-tipos del Viejo Testamento. Y para usar términos más precisos, los Padres desarrollan el tipo ~~con~~relación al antitipo. Pero es que suponen el primer paso del proceso: que el antitipo neotestamentario fué elaborado en relación al tipo.

El proceso creativo de la revelación neotestamentaria, como hoy se nos ha transmitido en los libros sagrados, es el siguiente. Los Padres exponen el Nuevo Testamento por el Viejo, al mismo tiempo que de un modo indisoluble interpretan el sentido espiritual del Viejo por el Nuevo. Como dice Lubac: "Im Geist des Neuen Bundes wird der Alte mitgenommen, wiedergelesen, in endgültiger Weise neuausgelegt". (3)

Este doble proceso ha de seguir también el exegeta de hoy. Cuando el exegeta se acerca al Nuevo Testamento, con su texto ya fijado hace tantos siglos, su trabajo histórico ha de tener como meta el explicar el Nuevo Testamento con ayuda del Viejo y el Viejo con ayuda del Nuevo. Este doble ritmo fué tarea del alegorismo patrístico. Porque en los Padres estaba muy consciente el influjo del Viejo Testamento en el proceso de fijación del Nuevo.

Para poner un ejemplo entre mil. El concepto de reden-

ción es central en la teología neotestamentaria. Cómo se plasma este concepto en los libros neotestamentarios? Con conceptos, tipos y figuras del Viejo Testamento. Y San Pablo, Juan y Pedro hablan en sus cartas de la liberación de esclavos, de compra y venta, del sacrificio pascual, de la liberación de los cautiverios de Egipto y Babilonia. Tipos y figuras del Viejo Testamento que tienen entrada en la conciencia de los cristianos para exponer nuevas realidades dogmáticas de la revelación neotestamentaria. Y los Padres con todo derecho comentan estos tipos del Antiguo Testamento relacionándolos con los antitipos neotestamentarios, conscientes de que aquellos jugaron un papel importante en la fijación de éstos.

Así por ejemplo, la peregrina Eteria, nos dice que el obispo de Jerusalén explicaba la Escritura según el sentido literal y después según el sentido espiritual. Esta explicación de los tipos tenía lugar especial tratándose de la Eucaristía y del Bautismo a los recién bautizados. Así brotaron tantos tratados y catequesis sobre el Bautismo. Los tipos casi siempre son los mismos. Esto prueba que nos hallamos ante una tradición común. Dato de sumo interés para una valoración teológica objetiva de los tipos bautismales. Entre los Padres latinos han dedicado tratados especiales al Bautismo, Tertuliano (4), Ambrosio (5), Paciano (6), Máximo Taurinense (7). Entre los Padres griegos un Dionisio Alejandrino (8), Basilio (9), Cirilo de Jerusalén (10), Gregorio Nazianzeno (11), Gregorio Niseno (12). Y para terminar este recuento, Agustín merece un puesto destacado por su teología bautismal repartida en varios tratados y sermones dirigidos a los recién bautizados.(13)

Este influjo del mundo conceptual del Viejo Testamento en el Nuevo es el que echa los fundamentos a la tipología y alegorismo patrísticos. Consciente de este do-

ble movimiento de influencias mutuas es como el exegeta se ha de acercar a la Sagrada Escritura. Es el único medio de penetrar en el profundo sentido teológico de ambos Testamentos. Esto mismo afirma resueltamente Louis Bouyer: "Einzig in den Für Geist und Herz geöffneten Perspektiven der Ereignisse vom Auszug aus Aegypten, vom Durchgang durch das Rote Meer, von der Niederlassung im Gelobten Land können wir unsere Befreiung vom Teufel, unseren Uebergang durch die Taufe aus dem Reich der Finsternis in das Reich des Sohnes ganz verstehen".(14)

Lubac enumera una serie de tipos del Antiguo Testamento y resume en términos parecidos la influencia del Antiguo Testamento respecto de una realidad neotestamentaria concreta, la Iglesia: "Das jüdische Volk hat die Kirche vorgebildet in dem es sie vorbereitete; es hat sie vorbereitet, indem sie vorbildete".(15)

Un punto en el que se debía insistir mucho más para explorar todo el tesoro doctrinal que encierra. Aplicación concreta de esa interacción tipológica entre ambos Testamentos y de grandes proyecciones en toda la Teología. La historia del pueblo de Dios, nos dice Agustín, centra todo el Antiguo Testamento y lleva las promesas de una especie de reino terreno, que en su conjunto no es otra cosa que un tipo del Nuevo Pueblo, del pueblo de la Nueva Alianza donde se promete el reino de los cielos.(16) O en frase más corta, pero bien precisa: "La verdadera Judea es la Iglesia de Cristo".(17)

Por eso en este problema de la tipología y alegoría las relaciones de la Vieja Alianza con la Nueva, de la Ley vieja y la Ley nueva, juegan un papel importante. Toda exégesis tipológica tiene como fundamento la unidad y continuidad del plan divino en el conducir la marcha de la Historia. Y la revelación divina a los hombres -gratuita en sí- sigue ciertas direcciones de una peda-

gogía divina a los hombres. La humanidad necesitaba cierta iniciación y preparación para recibir la revelación divina. Y esta preparación es parte del plan revelador divino. Por eso, cuando esta revelación logra su plenitud en el venida del Hijo Unigénito del Padre, el Verbo, dice muy bien San Pablo, que Dios había ya preparado en el Viejo Testamento la gran Revelación del Nuevo, que traía tesoros de verdades nunca sospechados. "Dios, que en los tiempos pasados muy fragmentaria y variadamente había hablado a los padres mediante los profetas, al fin de estos días nos habló a nosotros en la persona del Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas, por quien hizo también el mundo" (Hb 1,1 s). En la revelación divina del Antiguo Testamento apunta el Apóstol tres circunstancias que la hacen inferior a la del Nuevo: que fue fragmentaria y como por entregas; que fue de maneras diferentes, por visiones, sueños, símbolos, figuras; que fué por mediación de los profetas, simples siervos de Dios. La del Nuevo, en cambio, fué plenaria, con palabras claras, por mediación del Hijo.

El Viejo Testamento logra así el puesto que tiene en la Historia de la Revelación. El que tiene que tener. No se le debe arrumbar como si nada tuviera que decir, ni menos como si apenas tuvo nada que decir. Por la desvalorización del Viejo Testamento en Marción y sus discípulos, tuvieron los Padres que insistir tanto en la exégesis tipológica. En la exégesis tipológica se da al Viejo Testamento el valor incalculable que tiene en orden a declarar el Nuevo. En el Viejo Dios trazó el bosquejo del Nuevo. Los tipos son prenuncios y ayudas psicológicas trazadas por Dios para prepararnos a las revelaciones futuras del Nuevo.

Ante este plan divino de una revelación en evolución constante y uniforme, se puede hablar de "un desarrollo

orgánico" que no para hasta los umbrales mismos de la Economía neotestamentaria.

Había que asegurar al Viejo Testamento, ante los ataques marcionistas, el puesto que le competía en el plan de la Revelación; y los Padres, bien conscientes de este peligro, así como del peligro del gnosticismo, que también rebajaba el valor del Antiguo Testamento, se esfuerzan por exponer esta unidad de plan divino. Quizás por lo mismo van a veces demasiado allá. No siempre es fácil hallar el punto medio de la virtud y de la verdad. Esta ha sido siempre la historia de todos los movimientos antiheréticos. Por otra parte, está la barrera que tampoco es lícito sobrepasar: la de la superioridad del Nuevo Testamento y de la Economía nueva. También se ha intentado ver una identidad sustancial entre ambos Testamentos. Algunos reformadores lo lanzaron como principio doctrinal. Y ya en la época de la Patrística hubo brotes en pro de esta herejía aun dentro de la ortodoxia.

Sabemos que entre los Padres Capadocios era costumbre el probar la divinidad del Espíritu Santo de la divinización del cristiano en el Bautismo. Los herejes para negar lo primero, derribaban lo segundo. La divinización del cristiano en el Bautismo no es una realidad privativa del Nuevo Testamento. Ya en el Antiguo Testamento hubo tipos bautismales, exactamente con los mismos efectos que el Bautismo cristiano. Y para esto se citan los pasajes donde se habla del Espíritu Santo. Contra estos herejes demoledores tiene que habérselas Basilio. Nada raro si en él encontramos afirmaciones que rebajen un poco los tipos del Bautismo en el Antiguo Testamento. Era condicionada tal postura por las circunstancias externas de oposición antiherética.

En resumen. Afirmar la existencia de hechos, realidades en el Viejo Testamento que anuncian otras reali-

dades, otros hechos de la Nueva Economía de salvación no es hacer otra cosa que profesar la unidad de la revelación a través de los tiempos. Es lo que San Pablo nos dice en el Prólogo de la carta a los Hebreos: la revelación en su mismo Hijo preparada mucho tiempo antes.

Esta preparación se realiza de varios modos. Por profecías más o menos explícitas, que en términos más o menos explícitos atrajeran la atención de aquellos que más tarde leyeran, hacia la gran esperanza que Dios haría brillar más tarde en un futuro más o menos lejano. Pero el fin de estas profecías no era sólo el levantar los espíritus. El suceso profetizado y un día realizado, venía a hacerse signo divino. Al constatar las almas de buena voluntad el cumplimiento de las profecías, adquieren una certeza inquebrantable de la misión divina en la revelación y en la Historia. En el momento de la realización se establece un parangón entre la profecía y la cosa profetizada. Y Dios revelador es el que un día preparó con la profecía el entender la realidad profetizada, hoy ya realizada.

Existe otro modo y medio de preparar la gran Revelación y el gran Revelador: la venida de Cristo. Y la Providencia divina usó este medio. Era introducir en la Historia señales más o menos claras, a veces perfiladas hasta el detalle, a veces sólo bosquejadas, de las grandes realidades que un día serían propuestas a los hombres. Ciertos personajes, cuyos rasgos prefiguraban a siglos de distancia algunos rasgos más característicos de la fisonomía del gran Mensajero y Legado divino. Ciertas instituciones de salvación, tales que examinadas en sus líneas de conjunto bosquejan las grandes realizaciones sacramentales neotestamentarias como el medio ya normal de santificación y de salvación. Tales instituciones prefiguradoras de las venideras tienen un valor absoluto y relativo.

No se puede acentuar tanto uno que se desvalorice o se niegue el otro. Tampoco son meramente profecías. Y en su valor relativo son un beneficio divino para las generaciones venideras, como afirma San Pablo: "Y estas cosas todas les acaecían figurativamente (*typikós*), y fueron escritas como amonestación para nosotros, que hemos alcanzado las postrimerías de los siglos" (1Cor 10,11)

El Viejo Testamento se va acercando al Nuevo. Existe una continuidad. El Antiguo Testamento contiene ya en germen todo lo que un día será la gran Revelación. "*Novum Testamentum in vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet*", que conocemos de Agustín. Así argumentaba nuestro Salvador mismo. Así pensaba el Evangelista San Mateo y sobre todo San Pablo en sus cartas.

Buen resumen de cuanto llevamos dicho sobre la realidad de los tipos del Viejo Testamento son estas líneas de E. Amann: "En définitive, soucieux de ne pas couper la communication entre l'ancienne et la nouvelle économie de salut, le Nouveau Testament voit dans un certain nombre de faits et d'institutions du passé des moyens préordonnés par ¹Dieu pour mettre en bonne lumière des faits et des institutions de la nouvelle histoire de salut".(18)

El proceso del origen del sentido tipológico y alegórico tiene pues un fundamento psicológico bien caracterizado. Los Padres interpretan el Viejo Testamento por el Nuevo, porque el Viejo Testamento había ya entrado en la elaboración del Nuevo. Esta era la primera fase del proceso. Y esta primera fase se realizó del modo más normal.

H. de Lubac nos describe este proceso y sus palabras resumen admirablemente cuanto hemos expuesto: "Jedes Denken braucht einen Ausdruck, der es -nach Ähnlichkeit oder Gegensatz- mit einem früher ausgedrückten Gedanken in Be-

ziehung setzt. Die "Anspielung" ist ihm also wesentlich. Das gilt erst recht für eine Zeit der Neuschöpfung und der Erfindung, wo etwas noch Unbekanntes sich des menschlichen Geistes bemächtigen will, um ihn zu verwandeln und zu öffnen zu noch unvermuteten Gebieten hin. Dasselbe gilt zuallerhöchst, wo der Geist den Inhalt göttlicher Offenbarung erfassen und, um ihn irgendwie zu verstehen, in menschliche Denkform übersetzen muss. In diesem Prozess wird um so mehr vom Erfindung und Schöpfung die Rede sein müssen, je grundlegender die Offenbarung selbst ist (und somit auch ihr Empfang und ihre Annahme). Selbst wenn ein Gedanke abstrakt für sich bereits formulierbar wäre, ohne ausdrückliche Rückbeziehung auf einen früheren, der ihm als fruchtbarer Widerspruch oder als Gleichnis dient, wird dieser Rückverweis dennoch nützlich, ja praktisch notwendig sein, um den Gedanken voll und Konkret zu erfassen".(19)

El alegorismo no siempre siguió las líneas de un uso moderado. La exageración y el abuso acechan en toda empresa, por buena que sea. Y considerando estas aberraciones del alegorismo se han emitido juicios tan negativos. O Cullman se atreve a calificarlo con términos tan desfavorables. "Für die allegorische Exegese ist die Geschichte nichts als ein Symbol, hinter dem man etwas anderes suchen muss, während die Geschichte doch gerade in ihrem zeitlichen Ablauf das ewige Heil des Menschen enthält". Porque la alegoría, continúa Cullmann, "geht von einer fertigen Idee aus, die sie um jeden Preis im Text wiederfinden möchte". (20) Por eso el que otros autores distingan entre una alegoría con valor teológico y otra que no es más que mero juego retórico de palabras.

La razón para que algunos rechacen tan de raíz el alegorismo es porque, como dice Lubach tan gráficamente, "Im Übrigen deckte die Fahne der christlichen Allegorie schon zur Zeit der Kirchenväter allerhand frendartige

Handelsware".(21) Y es que el mismo término alegoría siempre ha fluctuado entre dos extremos, entre el símbolo real y óntico por un lado, y la parábola por otro. Y cuando la alegoría se acerca a la parábola, degenera aquella en una comparación artificiosa o en una explotación mezquina del valor simbólico para aclarar ideas preconcebidas. Pero se puede exagerar y no valorar debidamente la alegoría. Sería deplorable. Lubac nos previene : "Man muss sich hüten, die Allegorie durchgängig zu verwerfen, sie kann oft das Ausdrucksmittel eines starken und echten symbolischen Denkens sein, das sich selber auf tausend Arten symbolisiert".(22)

El abuso del alegorismo nos lleva a la escuela alejandrina. Esta escuela tiene como representante más vigoroso a Orígenes. En sus homilías en Cesarea de Palestina es donde principalmente hace la aplicación completa de su sistema. La verdad histórica del Génesis no le interesaba tanto cuanto las lecciones de orden dogmático, moral y ascético. El sentido "carnal" lo pasa por alto, el sentido espiritual es el que le interesa. Dejarse llevar del sentido literal sería provocar muchos "skándala" y proskómmata". El sentido espiritual de Orígenes se puede llamar muy bien tropológico-moral, aunque Orígenes no emplea la palabra. Orígenes busca bajo la letra las lecciones, ejemplos, verdades que pueden servir de edificación cristiana. Este sentido moral o espiritual no es más que un caso particular de la alegoría. Esta última consiste esencialmente en poner bajo la letra otra cosa que no se presenta a primera vista. El "álle agoreúein" de Orígenes.

A Orígenes se le tiene por el fundador de la ciencia bíblica. Pero no conviene olvidar, para apreciar su posición en el campo de la exégesis, que Orígenes no se dedicó a la exégesis como a una disciplina independiente

y especializada. Su obra es directamente teológica, sobre la revelación de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento. Más que estudiar y comentar directamente el texto, su preocupación va a esclarecer e iluminar sus concepciones teológicas con la luz del texto sagrado.

Pero no ha faltado quien ha casi identificado la posición de Orígenes con la de Filón. Esto es ir muy allá. El punto de partida y la meta a que tienden son completamente diferentes. "Le penseur juif se proposait d'intégrer au texte biblique une philosophie d'inspiration grecque, tandis que l'exégète alexandrin tendait à y incorporer un fait historique d'une portée incommensurable, celui du Christ et de son Eglise".(23)

No siendo el mismo el punto de partida ni el fin a donde ambos apuntaban, nada extraño que los frutos sean diferentes. No podía ser de otro modo. Aunque ambos tuvieron una preocupación común, a saber, sustituir el sentido literal, que les parecía no estar a la altura de la evolución doctrinal, por un sentido nuevo, más a tono con el proceso del pensamiento moderno en su evolución racional, y esto por medio del recurso al simbolismo.

Hay que hacer justicia a los méritos de Orígenes. Lubac no duda en afirmar: "Man könnte sogar ohne Uebertreibung sagen, dass die gesamte exegetische Tradition der Kirche, im Osten wie in Westen, auf den Meister von Alexandrien zurückgeht".(24) J. F. Prat lanza la pregunta que da tanto que pensar. ¿Hubiera sido posible el resurgir exegético de las escuelas de Antioquía y Capadocia, sin el impulso comunicado por Orígenes?

El error de Orígenes es el haber descuidado el sentido histórico y haberse dedicado casi de modo exclusivo al sentido espiritual o místico. Schelkle le llama: "Der Meister allegorisch-symbolischer Deutung".(25) En alas de este afán exagerado atribuye un sentido espiritual

a los detalles y pormenores más mínimos.

Isidoro, siempre fiel a la Tradición pero de temperamento más moderado, no cae bajo esta crítica. Conservamos dos de sus tratados dedicados por completo al sentido histórico. Ya apuntamos antes también la posibilidad de que hasta haya escrito bastantes más tratados sobre este sentido literal que no han llegado hasta nosotros. Pero los ultraalegoristas de Alejandría se fueron demasiado allá. "L'allégorisme outrancier de l'Ecole d'Alejandro n'e été que la regrettable exagération de typologisme initial de la tradition chrétienne".(26)

El recurso al alegorismo exagerado fue bastante acentuado en Orígenes. "D'après tous les auteurs, le recours à l'allégorisme accuse son plus beau triomphe chez Origène esprit curieux balancé entre l'erudition critique et la piété mystique".(27) El Antiguo Testamento contiene según la letra un sentido sensible, carnal. Hay que alegorizarlo. El mismo Nuevo Testamento ha de entrar en este movimiento alegorizador, "car il s'y rencontre encore des éléments sensibles, qui doivent eux aussi passer par le creuset de l'allégorie".(28)

Y en este afán alegórico va con frecuencia demasiado allá. Su exégesis está inspirada en el principio paulino llevado hasta sus últimas consecuencias que el Antiguo Testamento es figura, sombra del Nuevo. Esta concepción se formulará luego en la frase atribuida por Don Morin a San Jerónimo: "Singula nomina habent singula sacramenta, quot enim verba tot mysteria". Y esta se exageró tanto que se aplicó el principio: "quot ... verba tot mysteria" a la letra y brotaron exégesis alegóricas sin más valor que el de una interpretación completamente subjetiva. Orígenes nos legó bastantes de estos ejemplos.

Directa o indirectamente ejerció Orígenes con su tendencia ultraalegorista un gran influjo en toda la Iglesia

Este mismo proceso siguen los primeros testigos que anuncian el mensaje del Nuevo Testamento: la persona misma de Cristo y su misión. Pues son los apóstoles los que, después de recibir el Espíritu Santo y abrírseles las Escrituras, comprenden en todo su alcance la continuidad de la revelación del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento. Con la venida del Espíritu Santo se les abre el sentido profundo de todos los hechos y profecías del Antiguo Testamento. Estos hechos y profecías del Antiguo Testamento adquieren ahora nuevas relaciones con los hechos y realidades de la Nueva Alianza. Aquellas aparecen como tipos con los que Dios, sabio revelador, quería preparar las inteligencias para las grandes realidades del Nuevo Testamento.

Basta leer los primeros discursos de Pedro al pueblo en los primeros días después del primer Pentecostés. Pedro con la inspiración del Espíritu Santo consigna una serie de tipos del Antiguo Testamento que anuncian la gran realidad de la Nueva Economía abierta a todos los corazones de buena voluntad con la venida de Cristo crucificado y por la virtud de Dios, resucitado de entre los muertos. Las cartas de Pedro abundan también en esta clase de tipos y especialmente en nuestro tema de teología bautismal.

Y no es Pedro sólo. Son también los demás apóstoles los que, recibido el Espíritu Santo, descubren esas realidades tipológicas del Antiguo Testamento anunciadoras de las realidades del Nuevo. Basta hojear un poco el libro de los Hechos de los Apóstoles. El libro donde se narra la historia de la naciente Iglesia. Como Isidoro dice más de una vez, "el libro de la infancia de la Iglesia".

Y es sobre todo Pablo el que en sus cartas más uso hace de estos tipos. Pablo es el primero en presentarnos

algunos de los tipos bautismales que nos proponemos estudiar en Isidoro. El tipo más clásico en Pablo es el del Paso del Mar Rojo y bautismo bajo la nube. (1Cor 10,2)

Sobre el significado de los tipos en Pablo se imponen dos palabras. Pablo presenta los sucesos de la historia israelítica concebidos tipológicamente. En ^{1 Cor 10,6} habla de que todas estas cosas fueron símbolos y figuras para nosotros: "tauta dê týpoi hêmôn egenéthesan". Aquí el tipo es el suceso en su totalidad incluida la conducta de los israelitas. En Rom 5,14, "týpos" es una persona determinada. Por tanto en el caso nuestro del Bautismo, no es la comunidad israelítica la que inmediatamente es tipo de la comunidad cristiana, sino los sucesos y las vivencias que experimenta Israel. Por lo mismo pone Pablo en el verso 11 que todo acaeció "typikós". De aquí que la intención primordial de Pablo vaya a buscar una "ethische Nutzenwendung". (31)

De este uso del Antiguo Testamento para representar realidades del Nuevo, se encuentra otro caso parecido en Hb 11-12,1. Schnackenburg nos previene para no concebir los tipos paulinos en sentido platónico de "Uro Abbild". El Apóstol busca una comparación que presente las nuevas realidades neotestamentarias de un modo concreto: "durch eine bildhafte, midraschartige Paränese seine Leser vor falschen Folgerungen aus den ihnen dargebotenen Mitteln zur Erreichung des Heils zu bewahren". (32)

El punto de partida en 1 Cor 10, 1 ss no es un concepto, sino una postura moral que desea de los Corintios. El "tertium comparationis" entre el Bautismo de Moisés y el Bautismo cristiano lo fijan los exegetas en ese "ser cubiertos" de los Israelitas por la nube y el mar. El Midrasch ofrece una concepción semejante. Y Pablo tuvo que conocerla.

Esta introducción contiene algunas sugerencias sobre los sentidos escriturísticos en general y sobre los sentidos literal, típico y alegórico en particular. Todavía nos queda por tratar un grave problema. El problema de la valoración teológica del sentido típico. Por desgracia en muchos aspectos las líneas divisorias no se distancian mucho y aun se mezclan con las del sentido alegórico. Nada extraño siendo el sentido típológico un aspecto más restringido del sentido alegórico.

VI.-¿Valor teológico o solo allegórico?

Y qué valor teológico merece la exégesis tipológica de los Padres? La pregunta inquietante que necesita una respuesta. El problema de la valoración de la exégesis tipológica coincide con este otro problema de los criterios para descubrir el verdadero sentido tipológico de la Escritura.

Hemos señalado entre las propiedades de la tipología una que nos proyecta mucha luz sobre este problema. Dios es el autor del sentido tipológico tomado en su significado más propio. Es lógico por lo mismo que Dios sea el único que nos puede descubrir su existencia y todo su alcance. En este punto coinciden todas las opiniones. El sentido tipológico no se puede conocer sin un testimonio especial de Dios.(1)

Dios ciertamente tiene sus medios para darnos a conocer la tipología que encierran las páginas de la Escritura sagrada. Son en ciertos casos los mismos hagiógrafos, portavoces de Dios, los que por la inspiración de Dios, nos los consignan en los Libros santos. Ya conocemos algunos de los tipos que Pablo, Pedro y Juan nos legaron en sus cartas. Este criterio es el más seguro. Por desgracia no es el que nos testimonia todos ni aun la mayor parte de los tipos escriturísticos.

Pero Dios tiene otros caminos, también seguros, de darnos a conocer los tipos. "Il (Dios) le fera... par les traditions apostoliques qui, suivant la doctrine de l'Eglise se rattachent, elles aussi, à la révélation néotestamentaire et complètent le trésor des vérités contenues dans les écrits de la Nouvelle Loi".(2)

Sí, las tradiciones apostólicas. Es en el período de fijación escrita de la revelación neotestamentaria. La Tradición formaba paso a paso su tesoro doctrinal. Un ejemplo concreto es el que mejor explica todo este proceso. Un grupo de tipos nos va a servir de modelo. El Paso del Mar Rojo, peregrinación por el desierto bajo la nube salvadora o en pos de la columna de fuego. Por fin el paso del Jordán y entrada en la tierra prometida. Interesante sería seguir todo el proceso y desarrollo de este paradigma bautismal a lo largo de la Tradición. Daniélou intentó algo por el estilo en los estudios citados.(3)

En el segundo de sus estudios señala, y lo prueba con abundantes testimonios patrísticos, cómo este paradigma se había incorporado en la Tradición eclesiástica. Era materia del Magisterio vivo de la Iglesia. Las catequesis lo exponían al pueblo. Tiempo en que Tradición era Magisterio y Magisterio era Tradición. Era la Iglesia dirigida por el Espíritu Santo.

En esta incorporación en las catequesis es donde Daniélou ve la prueba mejor de que este paradigma bautismal del éxodo era ya una parte del tesoro doctrinal de la Tradición. Sus mismas palabras: "Ceci nous conduit à cette conclusion importante, que la typologie du baptême ne se rattache pas à l'enseignement personnel des didascales, ni aux traditions d'école, mais rentre dans l'enseignement catéchétique officiel donné par l'Eglise et par le magistère".(4)

Y esta observación es capital, pues nos muestra que estamos en presencia de la Tradición eclesiástica en su sentido más técnico. Y por esto son principalmente sus más legítimos representantes, los obispos, los que propagan esta enseñanza oficial y casi siempre como jerarcas que transmiten al pueblo este tesoro doctrinal de la Tradición.

Ireneo, por el contrario, nos da su opinión privada, desligada de esta línea de la Tradición. Estos sucesos del éxodo le sugieren a Ireneo la separación de la Iglesia de la gentilidad. Ireneo no hace alusión alguna al Bautismo. (5)

Tertuliano traza ya la ruta que va a seguir luego la Tradición. Describe el papel providencial del agua en la economía de la salvación. Naturalmente que en este historial del agua, como elemento de salvación, se menciona el Paso del Mar Rojo y su antitipo el Bautismo. La redención la concibe Tertuliano como una victoria de Cristo sobre el demonio. En Israel liberado de los poderes diabólicos del Faraón está figurada la humanidad redimida por Cristo. Este concepto de la redención lo estudió detenidamente Daniélou. (6)

Dídimo nos traza la misma economía salvadora del agua, que Tertuliano había ya esbozado en los principales tipos bautismales: la santificación del agua por el Espíritu de Dios al principio del mundo, el diluvio y el Paso del Mar Rojo. (7)

En el siglo cuarto aparecen las corrientes catequéticas que enriquecen estos tipos bautismales con nuevos rasgos. Zenón avanza más e identifica expresamente el Mar Rojo con la piscina bautismal. Se perfila más el tipo bautismal y se le da entrada en la Liturgia. El paso por la piscina bautismal está figurado en el paso

del Mar Rojo. La destrucción de los enemigos y purificación de los pecados se realiza en ambos eventos.(8)

Gregorio de Elvira recoge estos mismos datos y abre una ruta en la Iglesia española, de la que Isidoro es digno representante.(9)

Ambrosio es la figura más representativa de la Tradición latina y el que incorpora la tipología bautismal en Occidente a la Tradición catequética. Su obra mistagógica se contiene en su *De Mysteriis* y *De Sacramentis*. (10) Los tipos bautismales enumerados por Ambrosio constituyen el grupo ya conocido: El Espíritu de Dios sobre las aguas (Gen 1,1s)-Diluvio-Paso del Mar Rojo.(11) El *de Sacramentis* añade al grupo de tipos bautismales antes enumerado el baño del leproso Naaman en el Jordán, los milagros de la probática piscina, las aguas de Mara dulcificadas, agua del costado de Cristo. Estamos ya antes dos series de grupos de tipos bautismales que Daniélou considera como doctrina fijada ya en la Tradición.

Cirilo de Jerusalén, en sus catequesis mistagógicas, es otra figura decisiva en la evolución de la tipología bautismal. El Bautismo aparece enmarcado en el cuadro general de la Pascua y no en el sólo Paso del Mar Rojo. En la tipología del éxodo reaparece la idea de Tertuliano de la victoria sobre el demonio. Cirilo está dentro de la tradición catequética y elementos de esta tradición son los que propone a sus catecúmenos y neófitos.

En una postura muy distinta aparece Orígenes. En los sucesos del éxodo no le interesa el aspecto sacramental, sino la interpretación espiritual. Elabora datos tipológicos muy interesantes. Pero Orígenes no es el representante de la línea tradicional catequética. Son interpretaciones personales: los egipcios, por ejemplo,

son figuras de las pasiones y el Paso del Mar Rojo toma un sentido más espiritual, el de lucha contra la carne.

Gregorio de Nisa, en su vida de Moisés, sigue esta corriente espiritual de Orígenes, más personal y menos catequética.

Cirilo de Alejandría, en cambio, recoge más los datos de la corriente tradicional catequética: la columna figura de Cristo, el agua figura del Bautismo. Faraón figura del demonio. Al mismo tiempo desarrolla algunos rasgos en una dirección completamente personal.(12)

Baste este resumen para verificar estas dos actitudes frente a los tipos bautismales: la de la escuela alegorista con sus interpretaciones espirituales, de carácter más personal, y la de la escuela catequética con una interpretación sacramental y de carácter más tradicional. Al mismo tiempo se observa en todo este desarrollo, que la primera actitud es poco a poco absorbida por la segunda.

"Il est remarquable, nos dice Daniélou, que chez les allégoristes les lignes de la typologie apparaissent presque effacées sous le foisonnement des allégories secondaires. Pour eux, la typologie rentre dans la foi de polloi, dans l'enseignement catéchuménal; elle n'est pas un mystère caché à quo la gnose seule donne accès. C'est pour qu'un Pseudo-Barnabé, un Clément d'Alexandrie, un Origène n'y feront que des allusions passagères, pressés qu'ils sont d'aller aux interprétations allégoriques".(13)

En esta corriente tradicional se incluyen los textos litúrgicos. Es un paso más en la fijación de una doctrina en la Tradición. De una pervivencia larga en la Tradición pasa a fijarse en la Liturgia. Esta mutua interacción explica la armonía y semejanza de expresiones en la Tradición y en la Liturgia. (14)

Los grupos de tipos bautismales se suceden casi en el mismo orden y con pequeñas diferencias. Ellos trazan el historial del elemento agua en la economía de la salvación. Nos los va a presentar también Isidoro, quien toma elementos de la Tradición en todas sus manifestaciones. Todos los tipos bautismales usados antes en la Tradición desfilan por las obras de Isidoro.(15)

Se pueden pues repartir los tipos bautismales en dos series: la primera: liberación de perecer en el diluvio - liberación del yugo del Faraón en el Paso del Mar Rojo - liberación de caer en el culto de Baal por la oración de Elías. El carácter de estos tipos es manifiesto. La segunda: Moisés endulzando las aguas - Eliseo transformando las aguas de Jericó - Transformación del agua en Caa^N - Santificación de las aguas del Jordán por Cristo. El carácter común de todos estos tipos es el de transformación. Y son los milagros más comunes de toda la Tradición oriental en los Padres y en los textos litúrgicos. Y así los tipos bautismales presentan un doble carácter: tipos de salvación y liberación y tipos de transformación. Scheidt en una lista de todos los tipos bautismales que se mencionan en las fórmulas de la bendición del agua bautismal, recuenta 20 tipos tomados del Antiguo Testamento y 6 del Nuevo.

Este es el historial del grupo de tipos bautismales del éxodo a lo largo de la Tradición.

C. Spicq aventura una objeción que desvirtúa enormemente el valor teológico de la exégesis tipológica. La objeción tergiversa el estado de la cuestión. Se ha explicado la doctrina neotestamentaria del Bautismo por el simbolismo del Mar Rojo. A esto objeto él: "die geistige Frucht dieses Vergleich wird weit geringer sein als die einer Schrifttheologie der Taufe nach Paulus oder Johannes, welche sich an den Wortsinn hält".

Y continúa: "Die Offenbarung ist deutlicher in ihrem Abschluss als in ihren Anfängerⁿ; ja diese werden durch jenen erst wirklich erhellt".(16)

Esta crítica desconoce el hecho tan patente de que los comienzos de la Revelación del Antiguo Testamento no estuvieron lejos en la elaboración del Nuevo; más aún, se introdujeron en sus formulaciones. Que el sentido literal del Nuevo Testamento encierra, supone el sentido tipológico de los hechos del Viejo Testamento. Y en el ejemplo concreto del Bautismo, el simbolismo del Mar Rojo y de la nube no es una referencia arbitraria, un mero apéndice de la teología paulina. Este simbolismo es una parte expresa de su teología, como el pasaje de 1Cor 10, 1-5 lo prueba. Lo mismo vale para el tipo bautismal del diluvio, que integra Pedro en su primera carta 2,20-21 en el cuerpo doctrinal sobre el Bautismo. En ambos casos ciertamente vieron los Apóstoles "mehr...als die äusserliche Erläuterung einer innerlich bereits festehenden Lehre von der Taufe, zum Zwecke geistlicher Erbauung".(17)

En estas exégesis tipológicas hay bastante más que mera literatura devota. Las explicaciones dogmáticas de Pablo son una tentativa para expresar la Revelación del Nuevo Testamento con tipos del Viejo, con conceptos ya hechos y logrados. Para exponer el gran "Mysterium Christi" y su nueva doctrina no tenían los Apóstoles sino las expresiones de origen judío. Así un Pablo las toma como están de su contexto y ambiente judío y las hace punto de partida para su nueva Teología. Pero esta realidad neotestamentaria así expresada resulta mucho más rica que los conceptos y expresiones del Antiguo Testamento.(18)

Y su papel en el Nuevo Testamento y en la Tradición no es de ornamentación. Ellas pertenecen "zum Gewebe des Stoffes. Oder besser gesagt, wenn das Christentum den Leib der Lehre bildet, so wurde jene ihm nicht als Gewand

nachträglich übergeworfen; sie gehört zum Leib selbst, dessen einende Seele die reale Gegenwart des Erlösers ist".(19)

Por eso es muy poco decir que el Antiguo Testamento presta al Salvador forma y ambiente para su doctrina. El sermón del monte muestra lo cargado que está de resonancias del Antiguo Testamento. Sino que el Antiguo Testamento es para Cristo tipo y modelo de su vida. El milagro de Jonás (Mt 12,38 ss) es tipo y figura de su resurrección. La piedra que rechazan los constructores (Mc 12,18 ss); el siervo de Dios que da la vida por la salvación de muchos y en su conducta en la Pasión sigue los pasos todos descritos en el Ps 21 (Mc 15,34). Todo el Antiguo Testamento es para El figura de su vida. Y de esta persuasión de Cristo saca la Iglesia primitiva, bien pronto después de su resurrección, la conclusión que Cristo con su resurrección "abrió" las Escrituras. Todo estaba prefigurado y debía realizarse (Lc 24,26 ss). En este mismo sentido se dice en el evangelio de San Juan que: "kai ekeina eisin hai martyrounsai perimou" (Se refiere a las Escrituras). La postura de Pablo es la misma.(1Cor 10,11)

Y es que este plan divino era el que se realizó en el Viejo Testamento. Ya lo hemos dicho. Hacer de él una preparación y un anticipo parcial de la Revelación cristiana. Y por esto "Le Christ...se réclame de l'Ancien Testament; surtout, ainsi que l'on sait, le Christ de l'évangile Johannique. De même, les Apôtres et les hagiographes néotestamentaires ont mis en évidence les correspondances mystérieuses et merveilleuses qui existent entre les deux économies" (20)

Y este ejemplo de Cristo y los hagiógrafos neotestamentarios abrió una ruta que sigue por toda la Tradición. Isidoro recoge, como último Padre de la Iglesia en Occidente, los frutos que esta exégesis tipológica había co-

sechado através de los siglos. Hubo otras razones históricas para un mayor esplendor de la tipología en la exégesis desde el siglo segundo en adelante. De estos motivos históricos nos ocuparemos luego.

Y estas sugerencias han llevado al punto álgido nuestro problema, qué valor teológico merecen estos tipos bautismales?

Los tipos consignados por los Apóstoles tienen ²gan valor teológico por estar avalados por la inspiración, por Dios mismo autor de los libros sagrados. Dios es el que reveló al escritor sagrado el sentido profundo de aquellos tipos del Antiguo Testamento. En la época en que los tipos son ya objeto de la tradición-magisterio de la Iglesia, en que se han fijado ya y como tales se transmiten, tienen también un valor teológico-dogmático. Son más que una mera interpretación personal del autor privado, aunque estos sean al mismo tiempo decorados con rasgos de interpretación privada. En su núcleo principal son ya parte del tesoro doctrinal de la Tradición. Lo interesante -al mismo tiempo que difícil de realizar- es determinar lo que es núcleo doctrinal de la Tradición y como tal con valor teológico-dogmático y lo que no pasa de ser mera interpretación privada y a veces mera alegoría verbal.

Hemos visto cómo Daniélou ha probado con el paradigma del Paso del Mar Rojo la existencia de este núcleo dogmático incorporado a la Tradición. Es siempre el mismo núcleo o el mismo esquema que se repite. Luego se amplía en alas de la inspiración alegórica, pero el núcleo se conserva siempre perenne.

Y este esquema o núcleo del presente paradigma bautismal ~~pasa~~ de la Escritura a la Tradición. Una serie de Padres lo adoptan. Y son los Padres principal²mente de la corriente tradicional catequética. En sus homilias,

en las catequesis de estos pastores de almas, es donde se plasma esta tradición. En ellas se amalgaman elementos rituales, litúrgicos con elementos directamente dogmáticos. Quizás en ocasiones necesitemos el análisis, pero siempre descubrimos el mismo núcleo en sus líneas generales. Y así entran estos esquemas tipológico-bautismales en la Tradición y vida de la Iglesia. Y es en la escuela alegórica de Alejandría donde al núcleo tradicional se le empiezan a añadir pormenores y detalles secundarios. Estos no pocas veces son meras creaciones de la imaginación del exegeta. Por lo mismo carecen del valor teológico que poseen los tipos que se han incorporado ya a la Tradición.

En la exégesis tipológica pues hay que distinguir estos elementos con valor dogmático, que sirven de base al estudio de la exégesis científica y elementos de interpretación privada y de tendencia ascética. Para los primeros teólogos escolásticos esta distinción entre datos teológico-dogmáticos y datos ascético-morales se había constituido en principio de la hermenéutica exegética. Para estos teólogos y místicos se ha dicho con acierto que la Escritura ya no era "el lugar teológico" donde la Iglesia busca sus premisas dogmáticas, sino el "jardín cerrado" donde el alma encuentra al Esposo divino.

Estas preferencias por una exégesis de tendencia ascético-moral no es lícito proyectarla a los primeros siglos. Sería un craso anacronismo. Antes de Orígenes, la interpretación dogmática de la Escritura centraba sus fuerzas y ocupaba el trabajo entero del exegeta, y la aplicación ascético-moral ocupaba un papel periférico y de complemento. Orígenes cambió los campos de acción. Y un Gregorio de Nisa escribió el libro "Vida de Moisés" desde el punto de vista del progreso ascético del alma. A medida que el Magisterio de la Iglesia deslinda y declara los misterios del Dogma, la exégesis se

va orientando cada vez más hacia la vida espiritual ascético-mística. La Escritura se hace trampolín maravilloso para arranques místico. Gregorio con sus "Mora-les" es el que señala con más claridad este cambio en la interpretación exegética de la Escritura. La Biblia en Gregorio es espejo de la conducta moral.

Isidoro vive en esta época de nuevas orientaciones exegéticas. Por su espíritu ecléctico es Isidoro más bien representante de la tendencia dogmática. Pero sus escritos exegéticos reflejan también esta otra tendencia ascético-moral, que por entonces estaba evolucionando en la interpretación de la Escritura. De las dos tenden-
cias, la dogmática es la más marca^{da} en Isidoro.

VII.- Lo tradicional y lo personal en la exégesis tipológica

Sí, Dios es el autor del sentido tipológico y por tanto sólo él nos lo puede descubrir con seguridad infalible. Dos medios hemos visto que usa para acreditarnos los tipos: su testimonio formal en la misma Escritura o en la Tradición. Pero no cualquiera indicación de la Escritura o de la Tradición constituye ya documentación suficiente para reconocer un tipo. Pues un estudio de los tipos del Antiguo Testamento constatados en el Nuevo nos da un resultado alarmante. Y es que no siempre existe uniformidad en la interpretación de ciertos tipos. de [~]Aquí que se habla de una tipología joannea y de una tipología paulina; de una tipología del Evangelio de Mateo y otra tipología de los Hechos de los Apóstoles.

En esta búsqueda de tipos y en el trabajo discriminativo de lo genuino y de lo erróneo y arbitrario, la literatura patristica, la Tradición, todavía varía más que que los escritos neotestamentarios. De aquí que Coppens nos de la consigna de alerta, lo mismo que Daniélou, y prescriba moderación para no admitir mercancías falsas: "Tout au plus pourrait-on songer à accorder un traitement de faveur à ces interprétations typologiques qui se recommandent par leur diffusion vraiment universelle, leur constance, leur naturel: qualités que requièrent,

à des degrés divers, la plupart des auteurs modernes qui traitent de la typologie".(1)

Se puede preguntar si acaso el Magisterio de la Iglesia no prestaría su dirección segura en esta tarea de descubrir los tipos de la Escritura, y, una vez descubiertos, en eliminar datos de interpretación privada, para llegar a conocer el tipo puro, como saliera un día de los planes de la Providencia divina. Pero el Magisterio de la Iglesia ha tomado en este problema una posición moderada de suma prudencia. Cierta luz proyectan los documentos de este Magisterio donde se hace uso y se recogen ciertos tipos del tesoro escriturístico de la Tradición patristica. La carta encíclica "Providentissimus Deus" de León XIII (1893) insinúa -pues no se decide a nombrarlo con el mismo término de sentido tipológico- que los Padres no pretendieron dar valor dogmático probativo al sentido tipológico. Y este juicio peyorativo de la poca utilidad dogmática del sentido tipológico lo hacen suyo hoy bastantes patrólogos especialistas en estos problemas. H. I. Marrou (2), por ejemplo, opina que San Agustín, tan encariñado con el sentido tipológico, jamás usa el sentido tipológico para probar o enriquecer el dogma, sino solamente para ilustrar verdades, ya establecidas dogmáticamente.

Ante este silencio de la revelación divina respecto de muchos tipos -tenidos por tales por diversos Padres- se plantea el problema si el teólogo o exegeta se siente capacitado y en poder para descubrir tipos, tomando como base el principio de analogía entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. El caso es de suma actualidad. La pregunta tiene aplicación en todos esos rasgos que se han ido introduciendo por la interpretación privada aun en los tipos avalados por la Tradición. La pregunta se la propone también Patrizi, tan especialista en la exégesis tipológica.(3)

La respuesta no puede ser otra sino la de parsimonia y no exagerar. De extender la tipología a todos los detalles, aun a los más mínimos, se corre el peligro de caer en la exageración del alegorismo de considerar todo el Antiguo Testamento como tipo del Nuevo en todos sus pasajes y en todas sus palabras. Por eso la respuesta de Patrizi es: "Caute tamen neque ulterius, quam par est, progrediendo, ut qui e minutis quibusque sensus aliquem spiritualem exprimere vellet".(4)

Dentro del mismo programa de moderación, recomienda J. Guillet la búsqueda de correspondencias verbales, de paralelismos de expresión, de las constantes espirituales de ambos Testamentos. (5) J. A. M. Dubarle propone sobre todo el razonamiento por analogía.(6)

Coppens se muestra más bien parco en admitir tipos que claramente no estén avalados por la revelación divina y nos previene contra un despertar de una tipología con el peligro serio de caer en meras interpretaciones subjetivas sin valor tipológico objetivo. Es la corriente de la parsimonia ante la tipología la que representa aquí Coppens: "Concluons que peu d'interprétations typologiques sont garanties par le Magistère, par les Livres Saints, par les Pères, et, dès lors, que ce serait une erreur fatale de vouloir renouveler et vulgariser sans plus la typologie patristique".(7) Daniélou en cambio es el corifeo de la otra tendencia tipológica más amplia. La de buscar más tipos en las páginas del Antiguo Testamento.

Esta tendencia de Daniélou la combate Coppens. La juzga como tendencia a "represtiner" tipos hoy ya no tenidos por tales. A levantar de la tumba figuras que desaparecieron ya en el pasado. Por eso su conclusión final vuelve a ser parsimonia ante la tipología: "Dans ces conditions, la typologie des anciens restera une source d'ins-

piration; c'est entendu. Elle restera aussi un domaine intéressant de recherches historiques; c'est clair. Elle fera les délices des poètes et même des méditatifs; pourquoi pas? Mais elle ne doit pas se lever de tombeau pour déambuler, ombre du passé, parmi nos".(8)

Y cuando señala en términos positivos la tipología digna de tal nombre vuelve a presentar los criterios noéticos que acabamos de exponer: "la typologie nouvelle s'arrêtera de préférence aux types où la similitude avec la réalité préfigurée est la plus simple, la plus obvie, la plus naturelle, ainsi qu'aux types . . . lesquels on peut relever une tradition constante, prenant sa source dans le Nouveau Testament" (9)

Cuando a la tipología le falta el apoyo de una Tradición constante através de los Padres y de la Liturgia, su valor no pasa del de una comparación acertada.

Pero esta tipología, para la que no existe una revelación formal de Dios, tiene todavía valor teológico muy considerable. Por eso Miller distingue acertadamente entre un sentido tipológico estrictamente, para el que tenemos el testimonio firme y formal de Dios en la Escritura o en la Tradición y tipos donde esta revelación existe sólomente de un modo implícito. A este le llama sentido espiritual. "Wir haben bisher, nos dice Miller, vom streng typischen Sinn geredet, sowie er sich in den Glaubensquellen erweisen lässt, das heisst, explicite durch Gott in irgend einer Form geoffenbart ist. Wir dürfen aber wohl noch einen Schritt weitergehen, und auch da noch einen geistigen Sinn sehen, wo diese Offenbarung nur implicite vorhanden ist. Die Enzyklika "Divino afflante Spiritu" scheint zwar nur den streng bewiesenen, typischen im Auge zu haben, wenn sie vom geistigen Sinne redet (A.A.S. XXXV, (1943) p. 311) wenngleich sie den Ausdruck "typisch" gar nicht gebraucht.

Die Encyklica ist aber in diesem Punkt vorwiegend apologetisch eingestellt, d.h. sie hat zunächst System im Auge, welche die Heilige Schrift nicht selten zum Tummelplatz tollster Phantasien machten".(10)

Así nos previene a no restringir demasiado las palabras del citado documento pontificio. Pues si éste exige para el sentido tipológico que conste la voluntad reveladora de Dios, ésta puede constar de modo explícito o implícito. Y de modo implícito bien sencillamente y por muchos medios: "Jede Deutung einer altestamentlichen Tatsache, Begebenheit, Person, die eine innere Ähnlichkeit mit einer ne^u testamentlichen Heilswahrheit aufweist, könnte man nach dem Grundsatz des Heiligen Paulus, dass das ganze Alte Testament "figura novi" sei, als geistigen Sinn gelten lassen, und je grösser die Ähnlichkeit ist, desto wahrscheinlicher auch der geistige Sinn. Die Geschichte der typischen Sinndeutung der Heiligen Schrift zeigt nämlich klar, dass z.B. die Väter weit über die von Christus und den Aposteln übermittelte typische Sinndeutung hinausgegangen sind und viele neue Typen festgestellt und ausgewertet haben, die heute ohne weiteres von der Kirche als solche anerkannt sind".(11)

La Liturgia ha admitido en sus textos muchos de estos tipos tomados de las exégesis de los Padres.(12) Y de la Liturgia por la intercomunicación de la "lex orandi" y "lex credendi" algunos pasaron a adquirir cierto valor dogmático. Ciertamente en cuanto su función no es la de probar el dogma, sino : "dem beschränkten Menschenverstande die erhabene, geistige Wahrheit mit konkreten, leicht fassbaren Bildern nahezu bringen und ihn so langsam einzuführen in die Geheimnisse des Glaubens und die Herrlichkeit des Reiches Christi und seiner Gnade. Freilich bedarf es in der Ausbeutung des typischen Sinnes, wo kein ausdrückliches Zeugnis für ihn vorliegt, grösser

Masshaltung, die leider auch in neuerer Zeit in manchen Schriften stark vermisst wird".(13)

De aquí el valor de los textos litúrgicos como fuente teológica. Muy atinadamente lo constata Lundberg: "les textes liturgiques sont une des sources les plus importantes à utiliser pour la compréhension du monde des idées religieuses de l'Eglise primitive". Y esto es así debido al fuerte carácter tradicionalista y conservador de las Liturgias: "Mais plus encore et en raison du caractère conservatif des Liturgies, les formules liturgiques nous donnent des expressions anciennes propres à vivifier les pensées et les conceptions qui, à une époque plus rapprochée, ont perdu de leur netteté ou ont reçu dans un nouveau contexte une signification tour à fait différente". (14)

La pregunta antes formulada sobre la posibilidad de que exista un sentido tipológico en la Escritura reconocible, al menos con cierta probabilidad, sin la ayuda de una revelación formal de Dios, responde Fernández afirmativamente: "Si prae oculis habeatur Vetus Testamentum ad Novum ordinari, et quod Lex paedagogus noster fuit in Christo (Gal 3,24), facile quisque viderit ex huiusmodi habitudine, scil. ex nexu duorum Testamentorum, iam a priori concludi posse, praeter ea quae scriptoribus sacris explicite traduntur, plura in Foedere antiquo umbram revera fuisse eorum quae locum habuerunt in Novo; ad hunc autem sensum a posteriori dignoscendum multum valebit similitudo typum inter et antitypum, analogia fidei, ratio agendi Sanctorum Patrum, atque usus liturgicus in Ecclesia rite pervulgatus" (15)

Esto nos enfrenta ante otro problema: las relaciones de tipo y antitipo. Pudo suceder muy bien que el hagiógrafo quisiera expresar con sus palabras el tipo y el antitipo. El sentido tipológico, según opinión uniforme, está

en las cosas. Qué relación pues guarda con el texto sagrado? Cuando el hagiógrafo ha confiado al texto el tipo y el antitipo, Coppens le denomina un caso de sentido profético-típico o histórico-típico. El hagiógrafo tiene visión profética del antitipo y esta relación de tipo y antitipo conocida por el hagiógrafo queda consignada en el texto. Fernández opina: "quo in casu habetur sensus typicus inhaerens rei, et sensus litteralis respiciens typum simul et antitypum".(16) La explicación que da es la siguiente. En este caso en realidad no hay más que un sentido escriturístico, y éste es el literal, el cual se divide en literal histórico y literal típico, -en conformidad con el doble objeto: la cosa misma y su revelación como tipo, o sea, el tipo y el antitipo. Bajo este punto de vista podemos hablar de un sentido tipológico de las palabras. No en cuanto éstas sean figura del antitipo -en ello está la característica del sentido tipológico propiamente dicho- sino porque el antitipo es objeto de las palabras, está expresado por ellas. Aquí hay que distinguir dos cosas: la existencia del sentido tipológico y la expresión del sentido tipológico. Del mismo modo hablamos del sentido histórico, escatológico, etc., según que el objeto sea la historia, la escatología, etc.

De las sugerencias que acabamos de hacer aparece la diversa valoración dogmática de la tipología bíblica. En el caso en que nos conste por la revelación formal de Dios en la Escritura o en la Tradición, el valor dogmático logra el grado máximo de seguridad. En otros casos será por aplicación del principio de analogía y entonces sólomente ofrecerá cierto grado de probabilidad. Los criterios con que cuenta el exegeta para descubrir este sentido tipológico son diversos. De ellos depende la diversidad del grado de seguridad en la valoración de los tipos.

En muchas otras ocasiones nos encontramos con desarrollos

exegeticos tipológicos de iniciativa privada. No se puede hablar de un testimonio constante y universal de la Tradición. Qué valor merecen estas interpretaciones exegeticas?

Esto nos plantea un problema de mucho interés. En los tipos bautismales isidorianos hemos de estudiar y distinguir los elementos ya incorporados a la Tradición eclesiástica y con valor teológico-dogmático de los elementos añadidos por la iniciativa meramente personal de los exegetas posteriores y del mismo Isidoro. Esta es una tarea a la que nos dedicaremos en las páginas siguientes cuando presentemos los diversos tipos bautismales como se encuentran en Isidoro. Tarea necesaria en orden a valorar teológicamente los tipos. Tarea al mismo tiempo difícil. Pues en muchas ocasiones es casi imposible precisar los límites entre la tipología y la hábil acomodación de hechos posteriores. Tratándose de hechos con valor tipológico pueden darse simples "similicadencias" de la Historia, como bellamente dijo Donoso Cortés, sin que nos conste que en ellos entrara la intención divina de representar en los pasado lo venidero. Sólo cuando varios Padres y el sentido cristiano confluyen en un sentimiento o manera de ver, justo es que tales interpretaciones se miren con reverencia. "Y este es precisamente, nos dice Ogara, el gran mérito de San Isidoro: haber sabido recoger, para formar un cuerpo organizado, miembros dispersos acá y allá, tomando de un autor un capítulo, de otro un párrafo, del de más allá una idea y hacerles confluir en un todo orgánico, donde resplandece de un modo vital y palpitante el aliento de la Tradición".(17)

Aquí en esta introducción nos basta el dejar asentadas ambas posibilidades: que el tipo bautismal en todo o en parte pertenezca al tesoro doctrinal de la Tradición o que en todo^o en parte pertenezca a la interpretación privada de un exegeta. Aunque el tipo como tal en cuestión o

en algunos de sus rasgos y elementos sea fruto de una interpretación privada, todavía presenta un valor de gran estima para nuestro tema. No poseerá el valor teológico del tipo que se ha incorporado en la Escritura y que está avalado por la inspiración. Tampoco el valor del tipo ya incorporado al tesoro doctrinal de la Tradición. Por tanto no fundará una argumentación teológica estrictamente tal. Pero encierra el valor de presentarnos la mente del exegeta sobre muchos problemas de la Teología. Y precisamente en nuestro tema de la teología bautismal nos ayudará a comprender los conceptos teológicos de nuestro autor en muchos problemas de esta temática.

Y esto es de tanto mayor interés, cuanto que en estas exégesis, como tales creaciones a veces de una iniciativa meramente privada, han plasmado su pensamiento teológico, que en otros tratados escritamente teológicos no nos quisieron legar. Y naturalmente esto es lo que nos interesa, ya que investigamos en este trabajo los rasgos de la teología bautismal de Isidoro. Por eso aun en la hipótesis de que todo el tipo ~~p~~ parte de sus elementos fueran de orden completamente personal y quedaran fuera de las líneas de la Tradición, todavía presentaría éste un valor incalculable para nosotros.

Se habla a veces de un sentido tipológico, entendiéndose bajo este término cierto simbolismo natural, introducido en los libros sagrados conscientemente por los hagiógrafos. Este no pasa de ser una aplicación del sentido literal impropio o figurado. Por eso tampoco precisa que los símbolos hayan existido. En ciertos pasajes bíblicos el uso de este simbolismo natural salta a la vista, como en las parábolas y alegorías bíblicas. Pero otros pasajes bíblicos, hasta hoy tenidos por verdaderos tipos, es posible no pasen de ser sino meros simbolismos. Creaciones de un sentido literal figurado. Hoy no faltan quienes arriesgan el incluir en esta categoría pasajes

como el de Jonás, la historia de José, etc. (18)

Esta tipología natural carece de valor teológico. Los comentarios patrísticos a estos tipos naturales presentan sólo el valor de reflejarnos las comparaciones teológicas de los Padres en los diversos problemas del Dogma. Por demás esta tipología natural no es algo exclusivo de las Escrituras. Los poetas la han usado en sus creaciones poéticas.

El campo del trabajo en este estudio queda bien definido. Descubrir en cada tipo que comenta Isidoro los elementos del paradigma tradicional y separarlos de los elementos de interpretación meramente personal. Una segunda tarea es la de señalar los elementos añadidos por Isidoro mismo de los que Isidoro toma de diversos exegetas, aunque éstos no hayan pasado todavía a incorporarse en la corriente teológica tradicional.

VIII.- Síntesis genético-histórica ca de la exégesis tipológica ca

A manera de resumen en estas sugerencias introductorias al origen y valoración de la exégesis tipológica, se imponen unas líneas sobre el desarrollo genético-histórico de esta exégesis tipológica en los Padres. Algunos puntos han sido tratados ya en las páginas precedentes.

El reconocimiento y valoración de tales tipos han sido muy diversos en la Tradición. Pero la íntima convicción de la mutua dependencia de las dos partes de la Escritura era mucho más acentuada por los primeros predicadores y primeros escritores cristianos. Y entonces los "tipos" ayudaron a esta convicción de la continuidad de ambos Testamentos. Y es que las necesidades de la predicación y de la enseñanza religiosas en aquellos tiempos había hecho necesaria esta posición. Todavía no se había constituido el cánón del Nuevo Testamento. Nada extraño que en las primeras comunidades cristianas, formadas en gran parte por convertidos del judaísmo, se conservaran y se leyeran con asiduidad los libros judíos del Viejo Testamento. Esta lectura y familiaridad con las Escrituras era parte esencial y casi predominante de todo acto de culto. También aquí siguieron las comunidades cristianas el ejemplo de las comunidades judaicas.

Esto contribuyó a que la Buena Nueva se plasmase en conceptos y realidades del Antiguo Testamento. Eran los puntos de apoyo conocidos de todos. Y la psicología tiende a explicar lo desconocido por lo conocido. Así la continuidad de ambos Testamentos, vivida de este modo en las primeras comunidades cristianas, se plasmó en los libros sagrados del Nuevo Testamento y se incorporó en la Tradición eclesiástica. Poco a poco se hizo tema obligado de la predicación evangélica. Había que exponer al pueblo estos tipos del Antiguo Testamento y por ellos explicar las nuevas realidades del Cristianismo.

Una mirada al libro de los Hechos de los Apóstoles -el libro de la infancia de la Iglesia en el lenguaje de Isidoro- basta para convencerse del papel importante que desarrolla el Viejo Testamento en orden a explicar las realidades del Nuevo. La Liturgia del Sábado santo, tan cargada de tipos y profecías del Antiguo Testamento, nos sugiere y confirma la misma verdad. Y tengamos presente que esta Liturgia de la Vigilia Pascual conserva los textos litúrgicos más antiguos.

Era consecuencia necesaria. Se acude al Viejo Testamento para plasmar y exponer el Nuevo. El Viejo Testamento toma así una parte importantísima en la formación integral de los creyentes. Hay que buscar la verdad oculta a la simple lectura de la letra, que confirme la fe de los cristianos. Esta fe en todas sus manifestaciones dogmáticas, litúrgicas, lo mismo que en el campo moral.

Los tipos llenan esta necesidad. Y no olvidemos las otras razones históricas imperiosas. La Gnosis y el Marcionismo que pretenden disociar los dos Testamentos y las dos Economías de salvación. Pero no consiguen su intento. No sirvieron sino para acentuar la solidaridad de los dos Testamentos.(1) Todas las refutaciones del gnosticismo y Marcionismo, desde Justino a Tertuliano pa-

sando por Ireneo, suponen que la Historia santa no relata solamente hechos y gestas de Israel, sino que ella misma es en cierta manera un esquema o bosquejo de las gestas de la Economía Nueva. Basta hojear el Diálogo de Justino con Tryphon para confirmarse cómo el filósofo mártir desea establecer la trascendencia del cristianismo no solamente por profecías explícitas del Antiguo Testamento sino por aquellos sucesos y personajes que fueron tipos de los sucesos y personajes del Nuevo.

Precisamente esta polémica, como toda polémica, llevará a exageraciones de la exégesis tipológica y degeneraciones en el alegorismo subjetivo. Al principio la exégesis tipológica se limitó a la búsqueda de los tipos y figuras consignadas en la Escritura neotestamentaria por Cristo y por los Apóstoles. Pero de aquí se formula el principio, que aplicado con moderación, está completamente justificado. El principio se formula poco más o menos en términos siguientes: las Escrituras sagradas, inspiradas por Dios, encierran un significado más profundo del que la formulación literal sugiere. Ellas contienen y expresan algo más. El "álla agoreúein". Sin recortar la historia misma que relatan. Sin destruir o rebajar -al menos de ordinario- las instituciones y ritos consignados en los libros rituales y códigos legales, se dará más importancia a la interpretación figurada. El gran negocio es descubrir en el relato, en la letra, que de por sí tiene poca importancia, la gran realidad que ese texto encierra y que viene a adquirir consistencia en la economía nueva.

Formulado así el principio, los Padres -más o menos conscientes- ya no se limitan a los tipos usados por Cristo y los Apóstoles, sino vuelan en alas de la fantasía propia. Y aunque este exceso y exageración del alegorismo tenga como suelo patrio a Alejandría, son muchos los Padres que se contagiaron. Y es nuestro Isidoro,

siempre carácter moderado, el que también se contagia a veces y nos manifiesta su afán por hallar en el Viejo Testamento tipos de las realidades del Nuevo, por descubrir correspondencias entre ambos Testamentos. Así rebaja en ocasiones el sentido literal.

En ninguna parte predominó tanto el alegorismo como en Alejandría. Filón había consagrado su actividad literaria a comentar alegóricamente los libros judíos del Antiguo Testamento. Y en este sentido alegórico comenta aun los libros legales. Y tuvo sus razones. Era una necesidad apologética. Había que defender la Biblia de los ataques del mundo helénico pagano, inclinado a recibir con ironía y con sarcasmo los relatos e instituciones de la historia judía.

Como contrareacción había que dar al texto sagrado otro sentido más profundo y misterioso que el sentido literal. Sobre la Historia, sobre la legislación descubre Filón una filosofía profunda, un sistema religioso que sobrepasa con mucho los pensamientos más bellos de los pensadores griegos. El alegorismo había llevado a muchos filósofos de la época a dar un sentido e interpretación religiosa aun a las fábulas homéricas. Lo mismo se pretende aplicar a la Escritura. El método alegórico de interpretar la Biblia había echado sus raíces.

Precisamente el alegorismo se basaba en un principio netamente cristiano. El Antiguo Testamento no halla una explicación satisfactoria y completa sino es en función del Nuevo. Por más que otras preocupaciones históricas del todo diferentes fueron las que dieron origen al apologetismo judío de Alejandría. Judíos y cristianos tenían por lo mismo algo común: para todos, lo esencial no era exponer el sentido literal del texto sino su significado profundo. Para unos y otros, el libro sagrado

viene a ser un texto cargado de significados profundos que hay que descubrir detrás del texto literal. Esta es obra del exegeta.

Es pues esencial el distinguir bien entre sana tipología y exagerado alegorismo. El alegorismo es más vasto que la tipología. Abarca un campo más amplio. El alegorismo va siempre en búsqueda de un significado más profundo del obvio literal. En esta búsqueda no siempre se salva el sentido literal. Pero de esto prescinde el alegorismo.

La tipología, en cambio, tiene como primer principio la conservación del sentido literal. Este sentido literal es el esencialmente dado y pretendido en el texto sagrado y lograr una inteligencia exacta de él es la suprema ley de la exégesis y la meta de todos los trabajos exegeticos. Este sentido literal, ya se trate de la narración de un hecho, de la descripción de un rito, o el retrato de un personaje, puede en ciertos casos, pero no en todos, indicar una realidad diferente de aquella que refiere el texto mismo. Se crea una asociación de ideas entre el sentido primitivo y el sentido derivado. El hecho, el personaje es evocador de una realidad, cuya aparición ha sido más o menos posterior a la primera. Pero conviene recalcar que esta asociación ha sido pretendida por el autor principal de la Escritura, Dios el inspirador del hagiógrafo.

Se admiten como verdaderos ciertos tipos que son claros y perentorios prenuncios de realidades del Nuevo Testamento. Nosotros estudiaremos un buen número de ellos en los tipos bautismales que nos presenta Isidoro. En cada caso hemos de establecer el tipo y el antitipo. En este trabajo hemos de frenar la fantasía. No son los detalles los que aquí generalmente deciden, sino la impresión del conjunto.

Un ejemplo lo aclara. Los sacrificios de la antigua Ley son tipos de los sacrificios de la Nueva. Esto todos lo admiten como fundado en la Tradición. Pero de aquí no es lícito ir más allá, como los representantes del alegorismo exagerado y ver en todos los preceptos rituales y ceremoniales sus correspondientes en el Nuevo Testamento. En resumen, la tipología es un alegorismo moderado, prudente y siempre atento a no avanzar más allá de donde llegan las fuerzas probativas.

Peligra hoy el sentido tipológico? La condenación del alegorismo exagerado ha puesto siempre en peligro la existencia del sentido tipológico moderado. Por eso es preciso formarse un juicio sereno. La existencia de tipos en el Antiguo Testamento, que anuncian otras realidades del Nuevo, es lo que precisamente constituye la originalidad de la Biblia frente a otros libros. Y esta originalidad se fundamenta en que la Biblia tiene a Dios como autor. Dueño de la Historia y dueño de las actividades literarias del autor inspirado, puede combinar lo uno con lo otro.

Nuestra perplejidad al/toparnos con el misterio cuando tratamos de combinar la actividad de Dios y la de la creatura sin rebajar la omnipotencia y omni perfección de Dios y sin privar de lo más característico a la creatura, cual es su libertad, no justifica una posición demoleadora ni aun escéptica. Este misterio, que en el fondo es el de la coexistencia del Infinito y de lo finito, nos sale al encuentro en un montón de problemas teológicos.

En breve, la existencia de un sentido tipológico descansa en la unidad de autor de la Escritura. Admitir la tipología es admitir, como hemos dicho, el sentido de ligación y continuidad entre los dos Testamentos. Así se entiende la frase del teólogo y exegeta R. Cornely: "Sine fidei detrimento typos, sensumque typicum non pos-

se negari" (2)

E. Amann resume así su posición ante el sentido tipológico: "Pour nous, il fraudrait restreindre la signification de mot "type" a ces sortes de prophéties en action que constituent les personnages, les institutions rapportés par L'Ancien Testament, et qui annoncent de manière voilée, les divines réalités qu'a manifestées l'économie nouvelle".(3)

IX.- Relaciones entre el Viejo y Nuevo Testamento

Relaciones entre el Viejo y Nuevo Testamento. Este es el epígrafe del presente apartado. Ha sido preciso hablar de este problema en las páginas anteriores. Es un tema que tocan todos los Padres de la Iglesia. Un problema muy delicado y complejo. Isidoro trata también de este problema. Y con cierta frecuencia y en detalle. Nada extraño. Una solución acertada de este problema es la que fundamenta el sentido tipológico de la Escritura. Todas las razones que se han aducido de orden interno y orden externo, motivadoras del sentido tipológico, apuntan siempre a las relaciones Viejo y Nuevo Testamento. El estilo del plan revelador de Dios, las razones históricas, como el influjo del judaísmo con sus libros y tradiciones, que los primitivos cristianos manejan y conocen y se sirven de ellos para exponer el tesoro doctrinal del Nuevo Testamento, las dos herejías que directamente atacan este problema: Marcionismo y Gnosticismo, todo apunta a las relaciones mutuas de ambos Testamentos.

De aquí el interés de conocer el parecer de Isidoro en este problema. Nuestro Doctor Hispalense, consciente de la trascendencia del problema, nos habla de él en bastantes pasajes de sus obras. Nuestra opinión es -y nos complacemos en hacerlo notar ya al principio- que Isidoro se mantiene en línea tradicional, en un equilibrio sano, sin que exagere por ninguno de los dos extremos.

Isidoro propone el problema de las relaciones de ambos Testamentos en su posición justa y recta: Tres pasos distinguimos en la marcha del pensamiento isidoriano. Se da continuidad entre el Viejo y Nuevo Testamento. No se da identidad sustancial entre ambos Testamentos, sino que el Viejo Testamento queda en puesto de inferioridad respecto del Nuevo. El Nuevo Testamento completa al Viejo.

Repetimos. Se da continuidad entre ambos Testamentos y ambas revelaciones. Los dos forman una unidad. Segundo, ambos Testamentos son distintos. No es lícito deducir del primer punto una identidad sustancial. No han faltado quienes lo han pretendido. Tercero, esta distinción se basa en la inferioridad del Antiguo Testamento frente al Nuevo y esta inferioridad trae consigo la idea de que el Nuevo Testamento completa al Antiguo. En resumen. Continuidad es lo primero, distinción lo segundo, complemento y perfeccionamiento es lo tercero. Esta es la posición de equilibrio que toma Isidoro.

Los dos Testamentos forman un trazado de unidad y continuidad en el plan divino de la revelación. No están disociados, como si cada uno no tuviese que ver nada con el otro. Qué llamamente nos lo presenta Isidoro siempre con un lenguaje tipológico. Son tipos ya tradicionales muy usados en los alegoristas. Algunos están avalados por el testimonio de Pablo y resisten un análisis severo. Hay verdaderos tipos. Pero los más son acomodaciones, alegorías ya usadas por otros Padres y algunos propios del mismo Isidoro.

Los dos Testamentos son las dos esposas de Abraham (Ge 16,21) la esclava y la libre. Este tipo lo recoge Pablo (Gal 4).(1) Los dos hijos de Abraham, otra vez el esclavo y el libre, son los dos Testamentos.(2). Tipos que declaran la continuidad al mismo tiempo que la distinción de ambos Testamentos. Los dos gemelos de Thamar se presentan a Isidoro como los dos pueblos: el vie-

jo de Israel en el Antiguo Testamento y el nuevo de la Nueva Alianza.(3) Los dos exploradores enviados por Josué a explorar la tierra prometida le sugieren también a Isidoro los dos Testamentos.(4) Los dos peces, que milagrosamente multiplicados sacian las multitudes, son los dos Testamentos que nutren con la doctrina de la palabra divina a los dos pueblos antiguo y nuevo.(5)

Y es en las Etimologías donde con bastante artificio, pero con el valor incalculable de declararnos magistralmente su posición en este problema, consigna el testimonio más valioso de la unidad de ambos Testamentos. Es cuando explica la etimología de "calamus et pinna" instrumentos del escritor. Sus palabras tienen una fuerza especial: "Instrumenta scribae calamus et pinna. Ex his enim verba paginis infiguntur; sed calamus arboris est, pinna avis; cuius acumen in dyade dividitur, in toto corpore unitate servata, credo propter mysterium, ut in duobus apicibus Vetus et Novum Testamentum signaretur, quibus exprimitur verbi sacramentum sanguine passionis effusum"(6)

Al hablar Isidoro de Jesucristo, como piedra angular, nos expone muy claramente su pensamiento sobre este problema de las relaciones intertestamentarias. La imagen de Pablo vuelve a aparecer. Isidoro la desarrolla un poco más. Jesucristo es la piedra angular de la fábrica de la Iglesia que une las dos paredes de los dos pueblos y los dos Testamentos. (7)

Las imágenes y comparaciones se podían multiplicar indefinidamente. Algunas añadiremos luego. Los testimonios que vamos a aducir a favor de una distinción y complemento mutuo de los dos Testamentos confirman también su continuidad y unidad.

Isidoro nos revela en este problema una dependencia de Tertuliano y Agustín muy marcada. Tertuliano tuvo que oponerse a los abiertos ataques de Marción contra el An-

tiguo Testamento, y a la desvalorización que Ireneo había acentuado demasiado insistiendo en el carácter provisorio de la Antigua Alianza. Tertuliano, en esta lucha contra Marción, defiende el valor tipológico del Antiguo Testamento. Y la misma noción de tipo echa el puente de continuidad entre ambos Testamentos. Agustín descubre dos siglos más tarde otro enemigo del Antiguo Testamento, el Maniqueísmo. Y así el libro 12 contra Fausto es otro tratado de tipología, como el contra Marción de Tertuliano. Agustín salva una vez más la idea de la continuidad intertestamentaria.

Y tenía que ser así. La revelación cristiana no podía salir de la nada. Lo que le prestó expresión y plasticidad fueron los acontecimientos históricos de la Escritura. En su prolongación en la Escritura logra una autoconciencia de su vitalidad. Así se relacionan vitalmente ambas revelaciones, ambos Testamentos. Pues como dice Lubac : "Aus der fortgesetzten Betrachtung des Alten Testaments im Lichte Christi liess sich dank dem Doppelsatz von Aehnlichkeit und Gegensatz das Neue geistig besser erfassen und zugleich in seiner Neuartigkeit deutlicher abheben. Diese Betrachtung trug zur Darstellung des Glaubens bei und vorher noch zu dessen Verständnis, ja bereits zur Wahrnehmung seines Gegenstandes. So spielte die alte Heilsordnung ihre erzieherische Rolle (die ihr von jeher zugekommen war) inmitten der neuen weiter und überlebte sich selbst auf eine geheimnisvolle Weise, die in der Religionsgeschichte einmalig dasteht. Nach dem grossen Vorsehungsplan, der beide Bünde in sich enthält und verbindet, wurde das christliche Mysterium nicht in einer Reihe von zeitlosen Definitionen überliefert, ohne bezug auf eine bestimmte historische Situation...: die beiden Testamente sind durch viel engere Bunde ineinander verschlungen".(8)

El mismo fenómeno observa H. Urs von Balthasar en esta revelación gradual de la Escritura. Es que ese era el plan de la Providencia, ~~para~~ paso a paso ir revelando diversos rasgos del gran misterio de Cristo y de la Iglesia: "Die stufenweise Hineinkleidung der geschichtlichen Ereignisse in die Gewänder der Schrift ist nicht nur ein unvermeidliches Uebel (etwa weil die orientalischen Völker jener Zeit keine objektive Geschichteschreibung in modernen Sinn kannten), sondern entspricht unbedingt auch einer positiven Absicht des Geistes; gerade auf die so verkleidete, amplifizierte Geschichte sollten sich Christus und seine Kirche zu beziehen haben".(9) Así la continuidad en la revelación desde las primeras páginas de la Escritura hasta las últimas obedeció a un plan revelador de Dios.

Esta continuidad proyecta luz en el método exegético. la exégesis histórico-crítica corre el peligro de ser un poco miope a las grandes perspectivas intertestamentarias, peligro de atomizar demasiado la Escritura. El Antiguo Testamento forma una unidad en sí y con el Nuevo, que una atomización exagerada echaría a perder. Estos escritos, en que se consigna la revelación del Antiguo Testamento, no quedaron para siempre estereotipados, sino fueron sometidos a un proceso de elaboración y enriquecimiento. Por eso el procedimiento de explicar estos textos anteriores por los posteriores no está prohibido en la exégesis y hasta es recomendable. Gracias a esta continuidad de la revelación divina, lo que no descubre una exégesis puramente literal y filológica, lo puede descubrir otra exégesis más orientada hacia el método histórico-comparado.

Otra manifestación de esta continuidad es el proceso de la continua espiritualización que se observa en la historia del pueblo judío. Los grandes recuerdos del pasado se propagan de generación en generación, se incor-

poran a sus categorías religiosas. El pueblo poco a poco penetra en el sentido íntimo de estos acontecimientos religiosos, a la vez que con el tiempo estas tradiciones se van espiritualizando y purificando de elementos profanos.

El grupo, por ejemplo, de acontecimientos del éxodo vive perenne en la memoria de Israel y se va espiritualizando y pasa al mundo del Nuevo Testamento: salida de Egipto, estancia y peregrinación por el desierto, conquista de la tierra prometida. Los pasos de este proceso de espiritualización son bien marcados. En un primer momento considera Israel en esta serie de sucesos providenciales una imagen de la bondad y justicia de Dios así como de la caída del pueblo judío en el pecado.

Los profetas dan en este camino un paso más y ven en estos acontecimientos una imagen de la liberación escatológica, la liberación definitiva del pueblo escogido para entrar en la gloria. Los Salmos descubren en estos sucesos una representación del drama de la vida interior del israelita, como se desarrolla en el escenario del adiarario. Los Salmos se perennizan en la comunidad judía que en cada época de su historia los va interpretando más espiritualmente. Y en la época del cautiverio y de la diáspora, que sigue al cautiverio, esta espiritualización gana en intensidad.

Y este mismo proceso observamos con otros conceptos de la revelación del Antiguo Testamento, por ejemplo, los conceptos del sacrificio, del Reino del Mesías. Y en el Nuevo Testamento no cesa este proceso de espiritualización, sino que en virtud de esta continuidad de la revelación adquieren estos acontecimientos un nuevo grado y más intenso de espiritualización. El grupo de acontecimientos del éxodo se incorpora en la doctrina bautismal empezando por Pablo y siguiendo por toda la Tradición, como veremos enseguida.

Proceso de continuidad reveladora que tiene un plan educador con su pueblo. Prepararle paso a paso, sin rupturas bruscas, para la gran revelación neotestamentaria. Lo ha condensado Louis Bouyer admirablemente en un par de líneas: "Durch diese Erziehung führte Gott den Israeliten dazu, ihre ursprüngliche Erfahrung zu vertiefen und darin einen neuen Sinn zu entdecken, was ihn ohne Bruch von einer noch primitiven zu einer von der prophetischen Offenbarung durchgeisteten Religion förderte. So versteht man, dass diese grundlegende Uebersetzung (die nichts gemein hat mit einem Gewaltsreich, viel eher einer biologischen Metamorphose, einem Aufblühen gleicht) aus sich selber eine zweite Uebersetzung vorbereitet, ja gefordert hat: die vom gesamten Alten Bund zum Neuen hinüber".(10)

La misma verdad vino a testimoniar Newman con su talento práctico. Cuando los Padres alegorizaban, dice él, seguían el ejemplo que les daba la Escritura en su elaboración literal.

Existe pues una continuidad entre ambos Testamentos. El autor de esta continuidad es Dios y no los hombres. Dios es el que traza y realiza este plan unificador de la revelación a los hombres. El Dios único del Antiguo y del Nuevo Testamento, que se propuso una finalidad única en ambos Testamentos.(11) El Dios único que libró a Israel y hoy libra a su nuevo Pueblo, la Iglesia ("El Israel de Dios, Gal 6,16) de caer en manos de los poderes infernales. La Iglesia es en esta continuidad de ambos Testamentos, según el testimonio de Pablo, el pueblo de Dios escogido en su misericordia. La tierra prometida es la vida en la comunidad de los santos en la patria de los bienaventurados. El Dios único, que formó ambos Testamentos, o como se expresa Lubac, más de acuerdo con la Tradición: "Es gibt mehrere Bünde, aber nur ein Testament, das durch diese Reihe von Bündnissen verdeutlicht und vertieft wird".(12)

Esta unidad del plan divino que inspira los dos Testamentos y dirige los destinos de la Iglesia la había fundamentado ya Gregorio de Elvira con toda precisión: "Sed quia vetera cum novis non tempore, sed ratione concordant, proinde nos, eadem ratione veteribus nova et novis vetera conferentes, duorum testamentorum unam causam et rationem per unum Dei Spiritum ostendimus. Unus est enim Deus et sermo ipsius, id est Dei Filius, et unus Spiritus Sanctus, qui operatur omnia in omnibus, qui et in lege typice et in apostolis locutus est manifeste, sicut et ipse Dominus ait: Simile est regnum caelorum homini patrifamilias, qui profert de thesauro suo nova et vetera, id est legem et evangelium complementum est legis. Sed quia sunt quaedam, ut dictum est, non solum rerum species, sed et providentiae imagines..." (13)

Una continuidad que los autores no dudan en calificar con epítetos, que más que relación de mero parecido externo entre episodios del Antiguo Testamento y del Nuevo, entre tipos y sus correspondientes antitipos, significan algo óntico, algo real íntimo de ambas Economías de salvación.

Un par de tipos como ejemplos. El Maná como tipo de la Eucaristía; el sacrificio del cordero pascual tipo de la muerte redentora de Cristo; el paso del Mar Rojo como tipo del Bautismo cristiano. Esta continuidad de un Testamento a otro incluye esta otra continuidad entre el tipo y el antitipo. En último término se trata de manifestaciones de una misma acción continuada en el plan revelador de Dios.

Entre el tipo y el antitipo en los ejemplos citados hay algo más que un mero parecido externo. Los autores hablan de que entre uno y otro fluye un "innere Band" y un "sinnhaftes Band" que tiene como fundamento ese plan divino de revelarse paso a paso através de todos

estos tipos. Lubac habla de un "überzeitlicher Antrieb" para el que mil años son como un día y que se hallaba ya presente cuando acaecieron las realidades tipológicas a que apuntan estas otras realidades antitipos del Nuevo Testamento.

Ante esta continuidad del plan revelador de Dios se puede hablar con Louis Bouyer de una verdadera "evolución histórica de las ideas y temas de la Revelación definitiva cristiana" y en esto se distingue precisamente un bien fundado "alegorismo cristiano" de un "mero simbolismo arbitrario".(14) Esta continuidad, así explicada, atribuye al Antiguo Testamento el papel que la Tradición ha confiado siempre al Antiguo Testamento, el de preparar el Nuevo. Esta era la concepción de un Orígenes, de un Agustín. Nuestro Isidoro nos dejó su testimonio bien preciso, que hemos citado ya en parte y aparecerá más adelante en otros testimonios.

Y estas nuevas perspectivas neotestamentarias, que como semillas llevaban en su seno los sucesos del Antiguo Testamento, estuvieron fuera del campo de visión del pueblo judío. Cuando celebran los grandes acontecimientos de la liberación de Egipto, peregrinación por el desierto y conquista de la tierra prometida sóloamente quieren revivir la providencia de Dios, del Dios de sus padres, del Dios de Israel con su pueblo escogido con la esperanza puesta en algo que este Dios llevará a culminación definitiva con su pueblo. Las categorías espaciales y temporales, la trascendencia de esa culminación escatológica quedó siempre fuera de todas sus posibilidades de captación.

Ya lo hemos indicado al hablar del sentido tipológico. Hay una figura que concentra ambos Testamentos y es "la piedra angular de las dos Economías", como nos dijo Isidoro. Cristo es el que salva esta continuidad de los

dos mundos de por sí bien distintos, como vamos a decir enseguida. H. de Lubac habla de este papel unificador de Cristo en términos bien brillantes: "Dieser objektiven Folge vom Bild zur Wirklichkeit entspricht freilich auf Erden die Kontinuität eines Bewusstseins. Aber diese darf in ihrer Fülle nicht anderswo als im mesianischen Bewusstsein Christi selber gesucht werden. Hier erhält alles seinen endgültigen Sinn. Hier ereignet sich in aller Klarheit der Uebergang vom einen Testament zum andern, die Alchemie, die eins ins andere verwandelt. Hier ballt sich die Dialektik der beiden Bünde zuengst: der Neue wird voll ausgebildet aus dem Alten geboren, und im selben Nu sieht sich der Alte voll durch den Neuen erklärt. Hier erscheinen alle Dinge neu, weil sie in Wahrheit neu gemacht sind: Siehe, ich mache alles neu. Jesus ist sich bewusst, dass er die Religion Israels erfüllt und dass sie nun in ihm ganz geistig wird. Er ist sich bewusst, dass es zugleich erfüllt und verklärt, dass er verklärend erfüllt".(15)

Y un testimonio, el más convincente de la conciencia que Cristo, los Apóstoles y la Iglesia primitiva tenían de esta continuidad y sucesión de las dos Alianzas es el uso que hicieron de los textos de la Antigua Ley.

Esta continuidad desempeñó un gran papel en el primer despertar de la exégesis patristica. El principio que la dirigió era el que dirigió la posición de Cristo y de los Apóstoles frente a la Antigua Alianza; el que Tertuliano tan lapidariamente, pero con toda precisión formuló: "Et in veteribus novam et in novis veterem".(16)

Es verdad que Pablo en su Dialéctica de los dos Testamentos acentúa quizás más la oposición que la mutua penetración. Los autores resumen el pensamiento paulino en este problema en tres conceptos dobles: El primero afirma el contraste y distinción de los dos Testamen-

tos: (grámma - pneûma) letra - espíritu. El segundo, acentúa más la relación de connexion y continuidad: (Týpos - méllôn) la figura y símbolo - la realidad futura. El tercero, (skiá - sôma) sombra - cuerpo, vuelve a acentuar la oposición, pues la relación de sombra y cuerpo es la misma que de apariencia a realidad, el vacío a la plenitud. La relación de sombra a cuerpo contiene también una alusión a la relación imagen y realidad figurada.

En el desarrollo de estos conceptos, lima Pablo un poco las aristas del contraste para que la continuidad sea más marcada. Pues, respecto del "grámma - pneûma", no duda Pablo en afirmar que también la Ley es espiritual! Pablo establece una contraposición entre ambos Testamentos sin que al mismo tiempo insinúe su relación de un simbolismo mutuo. La carta a los Hebreos acentúa este aspecto de la culminación del Viejo Testamento en el Nuevo. En este cuadro de la carta a los Hebreos los colores y formas del contraste entre ambas Economías se desvanecen. Se valoriza positivamente el Antiguo Testamento y para conservar el Viejo Testamento, se le alegoriza; al Nuevo no solamente se le presenta como más perfecto, sino que se le relaciona con el Viejo en términos comparativos de cielo y tierra, el culto espiritual y material.

Este mismo procedimiento imita la exégesis patrística. Continuidad entre ambos Testamentos, por eso se hace uso del Antiguo Testamento. Y para ser utilizado mejor se le alegoriza. Por el uso diario del Antiguo Testamento en los cultos litúrgicos se fija poco a poco todo ese mundo de comparaciones del Antiguo Testamento en las conciencias cristianas. No que pertenezcan al Dogma mismo, sino a una formulación del mismo, a un vestir el dogma de un ropaje más del gusto del pueblo. Una sana Apolo-gética, nos dice H. de Lubac y Pedagogía son los móviles reguladores de este empleo del Viejo Testamento. Y no por

eso pierde en seriedad e importancia el Antiguo Testamento frente al Nuevo. La exégesis tipológica viene en ayuda. El alegorismo no lleva a grandes descubrimientos, pero es el procedimiento más apto para desenvolver una idea. Además viene a resolver un problema en la lucha contra el judaísmo como arma para defenderse en la lucha por la sustitución de la circuncisión, sábado, prescripciones rituales. Quizás por esto mismo se van demasiado allá y recargan las tintas y los contrastes, como un Pablo hace en la carta a los de Galacia.

Avanzan los años y aparece otro enemigo del cristianismo, el gnosticismo. Ahora se trataba de defender la Biblia contra este nuevo adversario y se hace frente común con el judaísmo. Se proponen como posición modelo a los hagiógrafos del Nuevo Testamento que tan frecuentemente hacen uso del Antiguo Testamento. Se suaviza el concepto de Pablo : "grámma - pneúma" buscando un sentido espiritual en el Antiguo Testamento frente al sentido literal.

En resumen. Los judíos propugnan el sentido literal y los Padres acentúan en defensiva la distinción y aun contrastes entre ambos Testamentos. La gnosis propugna, el sentido espiritual puro y desvaloriza el Antiguo Testamento. Los Padres frente a este nuevo enemigo buscan una posición de sintonía y armonía entre ambos Testamentos. El espectáculo hermoso que celebra León el Grande en el que las trompetas de la Vieja y Nueva Alianza suenan al unísono y las antiguas promesas se unen a la doctrina evangélica. (17) Las dos Alianzas se prestan apoyo mutuo.

Este tema de la armonía de los dos Testamentos se hace tema fundamental del cristianismo. Y los Padres no cesan de hablar de este tema en sus comentarios exegéticos. En la Iglesia española es Gregorio de Elvira el que lo tiene como tema favorito al que constantemente hace alu-

siones. Isidoro de Sevilla nos ha dejado su posición bien clara y determinada en este problema.

Cuanto llevamos expuesto sobre la continuidad de un mismo plan revelador en ambos Testamentos no obsta para que Isidoro recalque el otro aspecto en las relaciones de los dos Alianzas, el aspecto de la distinción. De esta continuidad y solidaridad no se puede arguir una identidad sustancial. De ninguna manera. Son muy distintos. Y no se cansa de repetirlo. Casi hasta creemos, con rasgos quizás un poco acentuados. A primera vista, el que no tenga presentes los otros testimonios conocidos ya para nosotros en pro de una continuidad, podría deducir que Isidoro propugna una oposición entre ambos Testamentos. Esto sería ciertamente una crítica muy parcial y unilateral de Isidoro. Pero repetimos, la distinción intertestamentaria queda bien marcada en las obras de Isidoro.

En sus "Differentiarum sive de proprietate sermonum libri duo" escribe por extenso de este problema. El testimonio quizás pueda resultar largo, pero plantea el problema en su recta posición: "Inter Legem et Evangelium hoc interest, quod in Lege littera est, in Evangelio gratia: illa habuit umbram, ista imaginem; illa data est propter transgressionem, ista propter justificationem; illa ignorantiae demonstrat peccatum, ista agnitum adiuvat, ut vitetur; illa flagitiis deditos increpat, ista peccantes bonitate propria liberat; illa talionem reddendum decrevit, ista etiam pro inimicis orare iussit: illa, conjugiorum indultis habentis, crescere et generare praecepit, ista continentiam suasit".(18) Testimonio bien valioso y elocuente a favor de la distinción de ambos Testamentos. El proceso siempre suele ser el mismo: puntualizar la inferioridad del Viejo Testamento frente al Nuevo. De aquí un segundo paso: el Nuevo Testamento tiene como tarea que realizar el completar al Viejo.

A continuación describe Isidoro la inferioridad del Viejo Testamento frente al Nuevo. Tenemos el gusto de constatar cómo entre las notas de inferioridad del Viejo Testamento señala algunas directamente de nuestro tema, la inferioridad de la circuncisión frente al Bautismo. "Illic praedicatur circumcisio sola carnis hic lavacrum in ablutione cordis et corporis; illic Ch anitidis regnum et promissiones rerum temporalium continentur, hic vita aeterna regnumque coelorum promittitur; illic sabbati otium et requies celebratur, hic ipsa sabbati requies in Christo habetur, qui dixit: Venite ad me...Illic esus animalium immundorum prohibetur, hic in corpore Christi, id est in sanctis suis, non admittitur quidquid per illa animalia immunda in mores hominum figurabatur".

"Illic, peccaribus immolatis, carnis et sanguinis hostiae offerebantur, hic sacrificium carnis et sanguinis Christi offertur, quod per illa animalia figurabatur; illic ex carne Agni Pascha celebratur, hic Pascha nostrum immolatus est Christus, qui est verus Agnus immaculatus. Illic Neomeniae, id est novae lunae principia celebrantur, hic nova creatura in Christo accipitur, sicut Paulus apostolus ait: si qua in Christo nova creatura, vetera transierunt, ecce facta sunt nova".(18)

Difícilmente se puede expresar con mayor claridad la distinción de ambos Testamentos. Isidoro escoge notas distintivas del campo dogmático y litúrgico-sacramental. Inferioridad de la Ley antigua frente a la perfección de la Nueva.

~~perfección de la Nueva.~~ Interesante el constatar este mismo fenómeno en nuestro tema. A la circuncisión, imperfecta en sus efectos, sigue el Bautismo que Cristo nos trajo en la Nueva Ley con toda la plenitud de gracias que completa y perfecciona la circuncisión.

Es también en sus Etimologías donde expone claramente

su pensamiento sobre esta distinción de ambos Testamentos. Y bien al comienzo de sus Etimologías. El Nuevo Testamento, nos dice, hace cesar el Viejo: "Vetus Testamentum ideo dicitur, quia veniente Novo cessavit".(19) Y en el mismo libro sexto añade: "Testamentum (autem) Novum ideo nuncupatur, quia innovat. Non enim illud discunt nisi homines renovati ex vetustate per gratiam, et pertinentes ad Testamentum Novum, quod est regnum coelorum".(20)

La idea de que el Nuevo Testamento completa el Viejo brota espontánea. Y se complace en señalar, como nota de mayor perfección del Nuevo, la alusión a la gracia de la renovación bautismal y pertenencia por el mismo Bautismo al Nuevo Pueblo de Dios.

La división que Isidoro hace de las épocas del mundo viene a acentuar la misma idea de la distinción de los dos Testamentos. La primera época es antes de ser promulgada la Ley. La segunda es bajo el dominio de la Ley. La tercera es en la que ahora vivimos y está bajo el dominio de la gracia.(21)

El Jueves Santo lo señala Isidoro como el día del cese del Viejo Testamento y comienzo del Nuevo. (22)

En su tratado "De Veteri et Novo Testamento Quaestiones" nos presenta en un par de líneas otro resumen cargado de las diferencias y distinciones entre ambos Testamentos: "Vetus est, peccatores in infernum descendere; Novum est, conversos in regnum Domini introire. Et Vetus erit omnes peccatores et impios ad diem iudicii in infernum descendere, ubi semper manebunt. Novum est omnes justas in regnum Domini introire; unde sanctus Petrus dicit: Novus homo, et nova terra (II Pet 3,13); et nova erunt in memoria priora. Et Vetus erit in igne purgatorio pro minutis peccatis purgari; Novum, quando purgatus exinde fuerit in regnum Domini".(23)

Interesante para nuestro tema es que la abolición de

la circuncisión por el Bautismo sea el límite que señala el fin del Viejo Testamento para dar comienzo al Nuevo con el sacramento del Bautismo.(24)

Ya dos siglos antes había descrito Gregorio de Elvira esta inferioridad del Antiguo Testamento frente al Nuevo. Interesante para nuestro trabajo es que también Gregorio escoge el tema circuncisión-Bautismo para ilustrar esta doctrina. El Antiguo Testamento y el Nuevo presentan una relación semejante a la que presenta la circuncisión con el Bautismo: tipo-realidad; sombra-verdad : "Quod ergo ad figuram pertinet, circumcisio ista veritas non est, sed veritatis praedictio, signum futurae salutis, non perfectio rationis. Et quia omne signaculum quomodo aposfrágisma annuli exprimitur in cera, vel sicut pictores solent vultus rapere alienos et verisimiles imagines variis coloribus pingere, ut aut, dum inanis umbra contemplatione ludificat, credatur esse quod non est, aut, dum obtutus oculorum fallenti satis imitatione perstringitur, ab eis veritas, cernebatur".(25) En términos más precisos no se podía haber descrito la nota de inferioridad del Viejo Testamento.

La misma nota de inferioridad resalta Leandro y ciertamente en términos muy calcados sobre Gregorio: "Venit veritas, umbra discessit; venit verum sacrificium, et cessavit hostia pecudum. Venit virgo virginis filius, et virginitatis praebuit documentum. Omne enim quod in Veteri Testamento legeris, quamvis opere gestum fuerit, spiritualiter tamen intelligere, et de historiae veritate intelligentiae spiritualis sensum cape..."(26)

En otros pasajes estudia Isidoro esta distinción entre los dos Testamentos. Solidarios sí, pero no idénticos. Nuestro doctor investiga el fundamento de esta distinción. Y llega a la conclusión que el Viejo Testamento es incompleto, que necesita un complemento, un perfeccionamiento

en el Nuevo. Un montón de promesas y profecías del Viejo Testamento se cumplen en el Nuevo. El Nuevo Testamento nos trae la realidad; y la realidad es siempre más perfecta y completa que la figura o tipo de esta realidad. Las palabras mismas de Isidoro son dignas de tenerse en cuenta: "In lege per figuram res gestae in significationem futurorum annuntiabantur, in gratia vero, evangelicae veritat^es, quae illic denuntiata fuerunt, explentur. Item in lege mandata scripta sunt et promissa, sed mandata legem implere vel conservare jubebant, promissa vero, figuris obiecta sacramentorum, futuram Evangelii gratiam praedicabant. In lege ergo mandata tenentur, promissa vero in Evangelii plenitudine consummantur. Legem enim Evangelia complent, et significationem praecepti plenitudo Testamentorum".(27) -

Las relaciones entre ambos Testamentos habían sido el tema favorito de Gregorio de Elvira, dos siglos antes de Isidoro. Comentando el pasaje de Jer 24,1-2 describe el problema en términos muy semejantes a los de Isidoro. Una dependencia directa de Gregorio no es probable.(28) Son ideas que flotaban en toda la Tradición. Más probable es que en este problema, como en otros, acudiera a su fuente favorita Agustín.

La imperfección fundamental del Viejo Testamento frente al Nuevo es una realidad de todos conocida. Teólogos(29) y exegetas han calificado la Alianza antigua de una Economía preparatoria, imperfecta, pasajera. Las metáforas para expresar esta idea se han hecho clásicas en el pensamiento cristiano. Isidoro nos acaba de presentar algunas. El Antiguo Testamento es una sombra, una imagen, un tipo, una figura, la prefiguración del Nuevo. El Antiguo Testamento es respecto del Nuevo como el esbozo frente al retrato, el retrato frente a la realidad, el germen frente a la planta, la raíz frente al tallo y ramaje. En el Antiguo Testamento se encuentra sí la realidad

hablan así otros exegetas, pero sólo bajo cierto aspecto. Ella se encuentra encubierta con un velo, oculta como la cera en los panales. Se escapa de una visión clara y directa entre los símbolos y figuras. Luz difusa. La luz brillante de pleno día brilla sólo después de la venida de Cristo. Todas estas son comparaciones de los Padres para patentizar una verdad de la que ellos estaban plenamente convencidos. La imperfección del Viejo Testamento frente al Nuevo. Y tenía que ser así. De aquí el error craso de los que pretenden identificar ambas Economías. Lo provisorio y lo definitivo no pueden presentar nunca una ecuación de identidad.

De esta relación de imperfección del Antiguo Testamento frente al Nuevo se desprende otra propiedad. Por ser el Antiguo Testamento algo provisorio e imperfecto está sometido a un cambio y movimiento continuo. El ritmo será lento, pero siempre hacia la búsqueda de un complemento. Cada una de sus afirmaciones no pretende ser la última y definitiva. Ellas apuntan al momento en que logren su complemento definitivo a medida que la revelación y la historia progresen. De aquí que toda comparación del Viejo Testamento con el Nuevo resulte tan imperfecta. Es un dinamismo el que actúa en todo el Viejo Testamento hacia esta plenitud de la revelación del Nuevo, que detener ese ritmo ascendente para establecer una comparación es violentar su tendencia vital.

El Antiguo Testamento tiene pues un carácter esencialmente profético, figurativo del Nuevo. Y la ecuación entre profecías y tipos nunca puede ser de identidad matemática. La profecía se dirige a los coetáneos. Se expresa de un modo y en un mundo idiomático y conceptual apropiado a la mentalidad de aquellos a quienes se dirige en el momento de hacerse la profecía. Los que presentarán la realización de la profecía van a tener otra mentalidad muy diferente. Esto incluye que el mundo de

las profecías y de los tipos sea también un mundo que necesite complemento. La profecía, por muy perfecta que sea, nunca puede presentar una identidad perfecta con lo profetizado.

Las razones expuestas sobre esta imperfección necesaria del Viejo Testamento frente al Nuevo apuntan al ser mismo de las dos Alianzas. Una es provisional, la otra es definitiva. Hay otros elementos transitorios y contingentes que acentúan todavía más los rasgos de imperfección que presenta el Viejo Testamento. El primero de estos factores es el desarrollo poético que predomina en partes y libros enteros del Viejo Testamento. El segundo es el lenguaje convencional de la literatura profética. El tercero el cuadro histórico del mundo de entonces que deja sus impresiones condicionadas a las categorías de espacio y tiempo con su marca de transitoriedad, como todos los ambientes históricos.

Por eso se nos previene, que en los estudios comparativos entre ambas alianzas hay que ir a los puntos sustanciales: "Concluons de tout cet exposé que la comparaison entre l'Ancien et le Nouveau Testament se fera moins sur des points particuliers que sur des ensembles plus ou moins vastes de thèmes religieux et moraux, presque toujours centrés autour des croyances, des obligations et des espérances de la foi monothéiste". (29)

Esto es el Nuevo Testamento: la plenitud del Viejo. Y su función de completar al Viejo Testamento nos la expone una vez más Isidoro, si cabe con mayor claridad: "Nam praecepta legalia quae illi populo data sunt, comparatione meliorum, etiam non bona dicuntur, quia quae praecipiant non perficiunt; gratia vero Evangelii quod exterius imperat, interius ut perficiatur juvat".(30)

Qué bien sitúa esta frase la posición de inferioridad del Viejo Testamento: "Quia quae praecipiant non perfici-

ciunt". El Nuevo Testamento en cambio perfecciona y ayuda a cumplir los mandatos que impone. Poco antes ha dicho Isidoro: "et inde spiritum servitutis habuisse priorem populum Apostolus docuit. Evangelium vero veniens crudelitatem legis amovit; peccata, quae lex puniebat per spiritum servitutis, laxavit per spiritum adoptionis, filios ex servis reddidit, amorem implendae legis omnibus condonavit, et, si deinceps punienda commiserunt, per eundem spiritus adoptionis indulget: formam bene agendi prae-buit, et ut possint agi quae docuit adiutorem Spiritus infudit".(31)

La mente de Isidoro en este problema aparece bien clara y precisa. Al Viejo y Nuevo Testamento les une una solidaridad de revelación y de gracias de redención. Pero de ninguna manera se puede pensar en identidad sustancial. Su valor y posición son ^{ll} muy distintos. Y esta distinción está caracterizada por la nota de inferioridad o imperfección del Viejo frente al Nuevo y por la nota de perfeccionamiento y complemento del Viejo por el Nuevo.

X.- Los tipos bautismales del Antiguo Testamento

1. El Espíritu de Dios sobre las aguas

La primera mención del agua en la Sagrada Escritura había de servir de base para el primer tipo bautismal. Nada extraño. Pues "a study of the evidence leads to the conclusion that the use of water for purificatory is one of the most common usages of religion".(1)

Nos referimos a aquel pasaje del relato de la creación, Gen 1,2. Es el primer pasaje del Antiguo Testamento que ha jugado un papel importante en la teología bautismal. Es una frase corta, pero que, tomada por los exegetas en su sentido literal obvio, sirvió de base a toda una concepción teológica sacramental, y por lo mismo, se hizo un tipo del Bautismo consignado por numerosos Padres de la Iglesia. De los escritos y sermones de los Padres pasó a los textos litúrgicos.

La frase o pasaje que estudiamos dice: "El Espíritu de Dios andaba sobre las aguas". La Tradición primitiva la entendió primero en su sentido literal obvio. Y empezó a construir una concepción teológica sacramental sobre este versículo. El Espíritu de Dios, el Espíritu Santo, santificó las aguas ya en los albores de la crea-

ción con su presencia y contacto. Esta presencia especial del Espíritu de Dios en el elemento agua explicó los poderes maravillosos atribuidos al agua en las tradiciones bíblico-judías y en las demás tradiciones extra bíblicas o paganas. Y el Cristianismo, ya en los Padres más antiguos, encontró una explicación de los efectos maravillosos del agua, como elemento sacramental del Bautismo, en este contacto primitivo del agua con el Espíritu de Dios.

Las denominaciones bautismales más usadas por Isidoro son las que directamente acentúan el elemento sacramental del Bautismo, el agua: "Aqua Baptismatis", "Flumen salutaris lavacri", "Per lavacri undam purificantem", "Flumen baptismi mundum", "Lavacrum in ablutione cordis et corporis", "Salutaris lavacri unda purificatoria", "imber de coelo...qui nos a peccato mundaret", "Aquae scilicet baptismatis quae credentes vivificat", "Sacri baptismatis fontem", etc. Expresiones como éstas se repiten constantemente en los escritos isidorianos.

La aplicación de este pasaje al Bautismo se hizo obligada. El agua bautismal purifica, santifica por estar ella también santificada. Ciertamente reconocen los Padres otros momentos a lo largo de la Historia de la Revelación cristiana decisivos para la santificación de las aguas. Tal es, por ejemplo, el descenso de nuestro Salvador al Jordán, para dejarse bautizar por Juan. Al contacto de Cristo el agua se santifica. Esta santificación del elemento agua la juzgó necesaria la Tradición ya desde sus mismos comienzos, para que, como elemento sacramental del Bautismo, realice su acción santificadora.

Así quedó este pasaje del Génesis íntimamente ligado al Bautismo. Se hizo figura del Bautismo. La Tradición da riquísimos testimonios. Isidoro naturalmente se hace

eco potente de ella. (2) Más en concreto se relacionó nuestro pasaje con la bendición del agua bautismal. Rito previo y necesario para que el elemento sacramental aqua adquiriera el poder de santificar y purificar el alma en el Bautismo.

Hay que constatarlo. En este pasaje del Génesis no se puede hablar estrictamente de un tipo del Bautismo. Comentado este pasaje Isidoro nos habla sí del Bautismo. Lo mismo hace cuando explica la santificación de los sacramentos del Bautismo y Confirmación. Por más rica de contenido teológico-sacramental que sea esta alusión al Bautismo, no justifica el que se pueda proponer el pasaje como tipo bautismal en todo el rigor de la palabra.

Bajo otro punto de vista nuestro pasaje es un tipo bautismal. No es tipo del sacramento del Bautismo, del rito mismo bautismal, sino de el rito de la bendición del agua bautismal. Y bajo este respecto entra en la categoría de los "tipos de transformación" tan en uso en la Iglesia oriental, como hemos visto ya. Por esto nuestro pasaje aparece en todos los textos de la bendición del agua bautismal en las diversas Liturgias orientales y occidentales incorporado ya a los paradigmas de tipos bautismales.

La aplicación del pasaje presente al rito de la bendición del agua tiene una explicación fácil. El Espíritu de Dios presente en las aguas -y naturalmente entendido el pasaje en su sentido obvio literal- las transforma y santifica. Pues bien, esta acción santificadora del Espíritu de Dios es un tipo e imagen del fenómeno transformador que se opera en las aguas en virtud de la bendición especial. También aquí es el Espíritu de Dios el que baja a la invocación del sacerdote y santifica estas aguas y las transforma. Obrado este cambio maravilloso, las aguas se capacitan para comunicar la santi-

ficación sacramental en el momento del Bautismo.

Dios es el que opera la santificación bautismal. El agua, como elemento visible de esta santificación, ha sido previamente santificado. Dios agente de esta santificación es la base de que no se reitere el Bautismo. (3) La acción divina no destruye la acción del agua : "Voluit enim Dominus ut res illa invisibilis per congruentem, sed profecto contrectabilem et visibilem inpenderetur elementum, super quem etiam in principio ferebatur Spiritus sanctus". (4) O más brevemente, pero con la misma precisión teológica : "per ipsam (aquam) renascimur". (5) O esta otra frase: "Aquae scilicet baptismatis, quae credentes vivificat". (6)

El Espíritu Santo y el agua no actúan independientemente. El agua es santificada primero por el Espíritu Santo. Por eso la bendición del agua previa al Bautismo tiene en Isidoro un papel tan importante. Pero no tan imprescindible que no admita la posibilidad de un Bautismo en caso de necesidad sin agua bendecida. (7) En esta caso basta el contacto del Espíritu Santo con el agua al principio del mundo.

Isidoro concibe esta santificación del agua por el contacto con el Espíritu Santo de modo muy material. Isidoro es aquí eco de toda la Tradición y especialmente de la Iglesia africana. El texto isidoriano más preciso en este problema lo tiene en sus Etimologías. "Inviato enim Deo descendit Spiritus sanctus de caelis, et medicatis aquis sanctificat eas de semetipso; et accipiunt vim purgationis, ut in eis et caro et anima delictis inquinata mundetur". (8) El texto trae una influencia de Tertuliano muy marcada. (9) Con todo, Isidoro depura un poco el materialismo craso de Tertuliano. (10)

De Cipriano tomó Isidoro la nota eclesiológica: (11) "Quae ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus

in ea manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum". Esta doctrina puso a Cipriano en conflicto con Roma por haber abocado a negar todo valor al Bautismo de los herejes. Isidoro distingue con toda precisión validez y eficacia del Bautismo. (12)

Agustín debilita un poco esta connexion del agua bautismal y el Espíritu Santo y atribuye la santificación del elemento agua a Cristo por la connexion del agua bautismal con la sangre y agua del costado de Cristo. (13) También en Occidente Hipólito acentúa la santificación del agua por el contacto con el Espíritu Santo al principio del mundo. (14) Ambrosio sigue más bien la corriente de Tertuliano. (15)

Los textos litúrgicos de las Liturgias occidentales aportan un testimonio claro en favor de esta doctrina. Havet concluye su artículo con la afirmación de que esta doctrina de la santificación del agua bautismal por el Espíritu Santo ni es original de Isidoro, ni de la Iglesia española, ni aun de la Iglesia occidental. Ella es de la Tradición universal de la Iglesia. (16)

De aquí que el presente pasaje sea propiamente tipo del rito previo y preparatorio del Bautismo, la bendición del agua. Esto le basta a Isidoro para comentar este pasaje del Génesis en sentido bautismal. (17)

Estas ideas son las que desarrolla Isidoro en su primer comentario al pasaje del Génesis. Y curioso! Isidoro no se fija en el momento de la bendición del agua, como lo haría más tarde en otros comentario del mismo pasaje, sino que salta al otro momento del rito mismo bautismal en que estas aguas, santificadas en la bendición previa, ejercen su poder o virtud santificadora. Para Isidoro las aguas sobre las que se posa el Espíritu de Dios, son las aguas pecadoras de nuestro corazón sobre el que se posa en el Bautismo el Espíritu

santo para santificarlas y purificarlas de las manchas del pecado y hacer brotar una nueva vida, la vida de la gracia.(18)

En otros pasajes atiende Isidoro directamente al momento mismo de la transformación de las aguas bautismales por la bendición. Tal transformación se constituye en "tertium comparationis" con el Bautismo. Aguas santificadas entonces y ahora por la presencia del Espíritu de Dios o el Espíritu Santo, que en Isidoro son sinónimos. Isidoro se pregunta en sus Etimologías por qué ha escogido Dios el agua como elemento sacramental del Bautismo. Su respuesta es bien precisa. El agua ha sido santificada ya desde el principio del mundo por la presencia del Espíritu de Dios. Así trasformada el agua, es ya elemento apto para comunicar la gracia invisible, sacramental del Bautismo.(19)

El agente de esta transformación y santificación del agua es el Espíritu Santo. El fenómeno del día de la creación se repite en la bendición del Agua. El sacerdote invoca el Espíritu Santo y éste baja a santificar las aguas. El "sanctificat eas de semetipso" evoca dejos e influencias de Tertuliano.

Cuando describe la santificación por el sacramento de la Confirmación, la comunicación especial del Espíritu Santo, vuelve a mencionar la santificación bautismal. Es Espíritu Santo no viene como extraño al alma en la Confirmación. Ya ha sido huesped y la ha purificado y santificado en el Bautismo con su presencia. Ahora se complace en reconocer su morada.(20)

Otra alusión hace Isidoro a nuestro pasaje. La conexión con el tema bautismal es bien empírica. Pero ella nos descubre una vez más la mente isidoriana. Es cuando habla del elemento visible sacramental de la Confirmación, el óleo santo. No se le escapa al sentido prác-

tico de Isidoro que, como elemento más ligero, flota sobre los demás líquidos. Y se le asocia con el flotar del Espíritu de Dios sobre las aguas al principio del mundo. (21)

2. El arca

Noé es una figura testamentaria muy rica en significados teológicos. Y es Noé con toda su familia salvada milagrosamente en el arca. Este ha sido siempre un lugar común de los amantes de la exégesis tipológica. Lo interesante es ver qué relaciones tiene este episodio con el Bautismo para que se le proponga como tipo bautismal. Y no es difícil hallar varias conexiones.

Apenas se ^{en}contrará un Padre o exegeta que no proponga al arca salvadora como tipo de la Iglesia. Uno de los tipos que cuenta a su favor una tradición la más constante. La familia de Noé se libra por el arca de perecer en las aguas del diluvio. Dios mismo es el que toma la iniciativa en esta historia. El mismo manda construir el arca. De aquí que el arca como la Iglesia cuenten con una institución divina. Y todo en orden a salvarse de perecer en las aguas. El arca y la Iglesia son medios de salvación. Este es el concepto primero que brota del relato bíblico.

Y la relación al Bautismo? Las aguas del diluvio ejercen una doble función en el plan divino con los hombres. Para los pecadores fuera del arca son las aguas instrumento del castigo, de muerte. Para las almas que se acogen al arca son estas aguas del diluvio ocasión de salvación. Isidoro desarrolla un poco más el tipo. En las aguas flota el arca salvadora. La Iglesia que navega sobre las olas de este mundo.(1) De aquí que el centro de

semejanza sea otra vez el elemento agua como elemento de salvación. Los tripulantes del arca de la Iglesia se libran de perecer en la ruina y castigo de este siglo.(2) El arca construida de madera le evoca la otra madera de la cruz fuente de salvación y fuente del agua bautismal que brota del costado de Cristo. Así el arca es símbolo y tipo de la cruz y las aguas bautismales son las que ahora salvan a las generaciones venideras de perecer en este mundo.

Estudiemos más detenidamente el fundamento de semejanza entre el tipo y antitipo. Esta semejanza no está en los elementos madera y agua en el caso de Noé y madera y agua en la cruz de Cristo. Tal semejanza no la negamos. Pero el concepto común bajo el que se relacionan el tipo y el antitipo es otro. Allí existía un peligro de perecer, aquí existe también un peligro de perecer. Dios nos da un medio de salvación. Allí ese medio fué el agua -que para los pecadores fuera del arca era ocasión de muerte- para los moradores del arca medio de salvación. Aquí es el agua del Bautismo el que salva a los que por él entran en la Iglesia, y este Bautismo, que es el fruto de la muerte redentora de Cristo en la cruz de donde brota toda la eficacia redentora de los sacramentos, es el que está simbolizado en el arca. Las palabras de Isidoro no pueden ser más precisas. (3)

Hay otro dato en este pasaje, que une estas dos ideas en la mente de Isidoro: iglesia-Bautismo. Quizás aparezca un poco rebuscado. Pero ahí está jugando un papel importante. Entre los tipos y alusiones testamentarias al Bautismo y a esta doble realidad Iglesia-Bautismo aparece muy frecuentemente la alusión más o menos explícita al momento de la herida del costado de Cristo en la cruz. Y con ella el sacramento del Bautismo y todos los demás sacramentos. Esta es la explicación exegética del pasaje que constantemente se repite en la Tradición patris-

tica.

Y el Bautismo juega un papel necesario en la Iglesia. El es el sacramento de entrada en este arca de salvación. Las palabras de Isidoro son bien precisas: "Quod autem aditus fit ei a latere; nemo quippe intrat Ecclesiam, nisi per sacramentum remissionis peccatorum, quod de Christi latere aperte manavit".(4)

De nuevo tenemos ante la vista el concepto del Bautismo como medio necesario de salvación. El elemento del agua, ruina para los pecadores y salvación a los buenos refugiados en el arca santa. El Bautismo es medio necesario de salvación por ser la única puerta, que todo fiel cristiano tiene para entrar en este arca de salvación, que es la Iglesia. El concepto común y "tertium comparationis" de esta exégesis tipológica, repetimos, es la necesidad del Bautismo para librarse de perecer.

Esta necesidad la atestigua Isidoro con palabras que no dejan lugar a duda: "Noe per aquam et lignum liberatur; lignum quippe et aqua crucem designat, et Baptisma. Sicut enim ille cum suis per lignum et aquam salvatur, sic familia Christi per baptismum et crucis passionem sanatur. Arcam instruxit Noe de lignis non putrescentibus, Ecclesia construitur a Christo ex hominibus in sempiternum victuris".(5)

Isidoro desarrolla más este tipo bautismal y nos habla en concreto del Bautismo como de la puerta por donde han entrado en la Iglesia generaciones de gentiles. Porque, después de la venida de Cristo, la Iglesia ya no es privilegio de un pueblo, no es el arca de una sólo familia, sino el arca que presta refugio a todos los pueblos y razas: "Quod cuncta animalium genera includuntur in arca, significat quia ex omnibus gentibus et nationibus congregatio fit in Ecclesia".(6)

En consonancia con su doctrina sobre la necesidad del

Bautismo está la conclusión que Isidoro deduce. El Bautismo ~~lleva~~ la nota de exclusivismo en la Iglesia de Cristo. No es que niegue la validez del Bautismo fuera de este arca, pero algo le falta para que sea completo en sus frutos. Y es que Isidoro lleva muy viva en su mente la teología eclesiológica del Bautismo. Y esto se refleja en múltiples aspectos de los símbolos que Isidoro interpreta en este sentido. "Solam Ecclesiam catholicam habere baptismum ad salutem Zacharias propheta testatur: In die, inquit, illa erit fons puteus domui David et habitantibus in Jerusalem, in ablutionem peccatoris et menstruatae (Zach 13,1). Domus quippe David, et Jerusalem, Christi Ecclesia est in qua manat fons in ablutionem peccatorum. Haeretici autem id solum imaginaria ostentatione faciunt; ideoque illis baptismus non ad remissionem peccatorum, sed ad supplicii testimonium".(7)

La paloma, enviada desde el arca a explorar el suelo, regresa al arca a los siete días y es símbolo de aquellos bautizados fuera del arca, luego se arrepienten y vuelven a la Iglesia.(8) La misma idea de una bautismo fuera del arca o de la Iglesia, que no reporta todos sus frutos, le sugiere a Isidoro el cuervo enviado desde el arca y que no regresa más al arca.(9)

3. El Diluvio

También el diluvio es para Isidoro tipo del Bautismo. Y es de gran interés el investigar el punto de semejanza entre este tipo y su antitipo. El diluvio no representa de cualquier manera el Bautismo. En el tipo del arca, la idea "medio necesario" de salvarse de un peligro era la que evocaba el Bautismo. El Bautismo es en la Iglesia la puerta de entrada en este refugio de salvación.

Otro es el "tertium comparationis" que hace relacionar estos dos elementos, diluvio-Bautismo. Isidoro ve al mundo todo cargado con la culpa de tantos pecados cometidos contra los diez mandamientos. Las cuatro partes del mundo, que la geografía de entonces conocía, multiplicadas por los diez mandamientos forma el número de cuarenta. El número no es aquí de importancia en esta exégesis tipológica. Como elemento esencial entra el dato de esta enorme ~~mancha~~ ^{mancha} y lacra de pecados que pesa sobre todo el mundo. Pecados contra los diez mandamientos. Para borrar esa mancha horrenda envía Dios el diluvio. Isidoro llega en su desarrollo tipológico a lo que él buscaba: el agua como elemento purificador de las culpas y pecados de la humanidad. El diluvio purificó la ^{tierra} ~~tierra~~. El diluvio purificó la humanidad prevaricadora.

Aquí está el lazo de unión de ambos elementos: el diluvio purificando a la humanidad de sus pecados. Las aguas bautismales purificando los pecados del bautizado. Por tanto el concepto común está en la propiedad purificadora de las aguas.

Ahora se comprende todo el valor de las palabras con-
que termina Isidoro el pasaje que analizamos: "...omnis
reatus peccatorum in decem praeceptis legis...sacramen-
to baptismi coelestis abluitur".(1)

Y como resumen de estos dos tipos bautismales, el ar-
ca y el diluvio, hemos dejado para terminar el texto i-
sidoriano que recoge en su brevedad varios de los rasgos
por nosotros ya considerados. "Quod praeter arcam omnis
caro quam terra sustentabat diluvio consumpta est, quia
praeter Ecclesiae societatem, aqua baptismi, quamvis
eadem sit, non solum non valet ad salutem, sed valet
potius ad perniciem".(2)

4. L a P a s c u a

También la Pascua se presenta como tipo del Bautismo en los comentarios exegéticos isidorianos. Y no deja de parecer por demás curioso a primera vista. Pero son varios los datos muy unidos al Bautismo, los que echan el fundamento para la semejanza entre tipo y antitipo. Y entre estos datos está en primer puesto el Paso del Mar Rojo. Un Paso y tránsito celebran los judíos en la Pascua.

Isidoro da a la Pascua un significado de conjunto. La Pascua es para Isidoro la fiesta en que se celebra la huida de Egipto con todos los acontecimientos dirigidos de modo tan directo por la mano divina y con todos los demás eventos milagrosos hasta arribar a la tierra de promisión.

Y esta idea de "tránsito" que la Pascua tiene en sí le evoca a Isidoro el antitipo neotestamentario: el Bautismo. Así, consecuente consigo mismo se pregunta en las Etimologías por el significado de la Pascua. La respuesta es bien precisa. "*Paschae autem vocabulum non Graecum, sed Habraeum est; nec a passione, quoniam pásjein Graece dicitur pati, sed a transitu Hebraeo verbo Pascha appellata est, eo quod tunc populus Dei ex Aegypto transierit. Unde et in Evangelio: Cum vidisset, inquit, Jesus, quia venit hora, ut transiret de mundo ad Patrem*"(1)

Y este paso de los hebreos de la esclavitud a la li-

bertad es el objeto de la Pascua. La Pascua cristiana es también un Paso de Cristo del mundo al Padre.(2)

Supuesto este significado fundamental de "Pascua" en su sentido cristiano y judío, brota de lo más natural la alusión al Bautismo. El "tertium comparationis" hemos de buscarlo en esa idea de "tránsito" de la esclavitud a la libertad, de la muerte a la vida. Y este concepto de tránsito y liberación es el que fundamenta en Isidoro la semejanza de tipo y antitipo. De paso notemos que este tipo se lo podemos agrupar entre los tipos de "transformación". Es una transformación "in melius", como afirma Isidoro en otra parte.

Cuando ha expuesto que en la Pascua cristiana celebramos el paso de Cristo de la muerte a la resurrección y a la vida, enseguida describe Isidoro nuestra Pascua: es la celebración de los misterios todos de la vida y obra de Cristo. E Isidoro considera esta nuestra Pascua precisamente en la Liturgia bautismal. En la celebración del Bautismo es donde nuestra Pascua más se asemeja a la de los judíos y a la de Cristo : porque en el Bautismo morimos y resucitamos con Cristo a una nueva vida. Isidoro lo afirma claramente.

Este significado que Isidoro da a la Pascua no es, digamos, el primitivo. Flavio Josefo había fijado el significado originario cuando escribía: "Pascha" significa hyperbásia (pasar por alto) porque en aquella noche de muerte el Dios de los Hebreos pasó respetando las casas de su pueblo, a los egipcios, en cambio, envió el castigo y la muerte. (3) Filón de Alejandría dió a la "Pascha" otro sentido. "Paſchá" la traduce con diábasis y piensa en un paso o tránsito de las fronteras de Egipto. (4) De esta explicación de Filón se deriva el sentido moral de la "Pascha" como paso o tránsito de la vida del vicio y pecados a la vida de virtud. El mismo

Filón presenta estos dos significados: "Pascha" como tránsito en sentido moral (5) y como tránsito en sentido real.(6) Y a la fiesta de la Pascua la llama Filón no hyperbásia, como Flavio Josefo, sino diabatéria.

Esta explicación se daba en las escuelas durante el helenismo judío. Y con la interpretación espiritual y alegórica prevalece el sentido moral de la Pascua. Y esta interpretación de Filón hace furor en la escuela exegética de Alejandría. Clemente de Alejandría toma a la letra la definición de Filón de Pascua.(7). Orígenes se apoya en Filón en la definición y explicación que da de Pascua.(8). En la Iglesia occidental es Ambrosio el que lleva el sello más filoniano y explica la Pascua en un sentido bautismal. Pascua es el tránsito del mundo malo y cautiverio de pecados a una vida santa y esto por la piscina del Bautismo.(9) Esta opinión recoge Isidoro y con Isidoro luego Ildefonso.

Los escritores sirios siguen la interpretación de Josefo. Cirilo de Jerusalén,(10), Teodoreto,(11), y Pseudo-Crisóstomo (12)

Un tercer sentido era el derivado del verbo pásjein. La Pascua figura de la Pasión. Daniélou cita los siguientes escritores que de algún modo participan de esta explicación: Ireneo,(13), Mileto de Sardes,(14),Hipólito,(15). También en la Iglesia occidental hay quienes se inclinan bastante a esta opinión: Tertuliano,(16), Gregorio de Elvira (17). Agustín la rechaza con todo empeño.(18) De Agustín tomó Isidoro su aversión hacia esta interpretación, como nos lo dejó en sus Etimologías (19) y varios otros pasajes.

Y en otro pasaje insiste Isidoro todavía más en la idea de "tránsito" de la Pascua y en este otro "tránsito" que se da en el Bautismo. Es el tránsito a la nueva vida, a la resurrección, el "de peioribus ad meliora" como

Isidoro dice. Y al mismo tiempo nos describe el modo cómo se realiza este paso : "Transitus ergo de hac vita mortali in aliam vitam immortalem, hoc est, de morte ad vitam, in passione et resurrectione Domini commendatur. Hic transitus a nobis modo agitur per fidem, quae nobis datur in remissione peccatorum, quando consepelimur cum Christo per baptismum, quasi a mortuis transeuntes de peioribus ad meliora, de corporalibus ad spiritualia, de conversatione huius vitae ad spem futurae resurrectionis et gloriae".(20)

Quizás sea este el texto que con mayor claridad y precisión expone el "tertium comparationis" entre el tipo y el antitipo: la idea de "tránsito" y "liberación".

5. El paso del Mar Rojo

Paso del Mar Rojo. El tipo bautismal más testimonialdo por la Tradición. La interpretación bautismal de este tipo tiene a su favor una unanimidad de siglos. Desde Pablo ha pasado por todos los Padres hasta nuestro Isidoro, que siempre fiel a la Tradición, se goza en desarrollar este tipo bautismal con todo lujo de detalles. No dudamos en afirmarlo. La Tradición entera, cuando expone la tipología bautismal, señala el Paso del Mar Rojo como el tipo bautismal katepsojén.

El Paso del Mar Rojo, como tipo bautismal, está bien arraigado en la Tradición y en la Liturgia. Daniélou hace poco más de una década (1) y Dölger algunos años antes han estudiado a grandes rasgos la historia de este tipo a lo largo de la Tradición. (2) Sería por demás interesante estudiar paso por paso el desarrollo de este tipo bautismal en todas sus fases desde sus comienzos en las páginas neotestamentarias de Pablo.

El origen de la interpretación bautismal de este pasaje tiene una explicación muy obvia. En primer lugar, es el testimonio paulino. En segundo lugar, el simple entrar por un lado en la piscina bautismal y salir por el otro para dejar entrada libre a la fila de bautizandos, evocó en los cristianos de la Iglesia primitiva la impresión de una Paso por el agua. La administración del Bautismo en el tiempo de Pascua contribuyó a evocar este

simbolismo del Paso de los Israelitas por el Mar Rojo. La Pascua judía era el recuerdo de aquel Paso y salida de Egipto. De aquí que Crisóstomo recogiera esta tradición y sin otro comentario afirmara: "Epeidé gâr hé diá-basis ekeïne toû méllontos baptísmatos ên týpos".(3)

Por lo mismo este tipo y el siguiente del Paso del Jordán pertenecen a los tipos que gozan de un apoyo seguro y firme en la Tradición. No son meras interpretaciones exegéticas personales de éste o del otro Padre, sino que formaban ya parte del tesoro doctrinal de la Tradición. Ya hemos hablado de este proceso de incorporación a la Tradición al tratar de la valoración teológica de los tipos bautismales. De aquí que con ese valor teológico-dogmático de una verdad avalada por la Tradición pasara a grabarse en los textos litúrgicos y en las catequesis preparatorias al Bautismo.

El "tertium comparationis" aparece aquí más definido que en otros tipos bautismales. El es el fundamento de esta unanimidad en el testimonio de la Tradición. Los Padres siempre nos han trasmitido en admirable conformidad este concepto común de semejanza entre tipo y antitipo. Muchos Padres, como nuestro Isidoro, desarrollan también detalles muy valiosos.

El "Tertium comparationis" es en este tipo el concepto de salvación de un peligro, y esto en virtud de la Providencia divina que protege a los suyos. Fue Pablo el que señaló ya este "tertium comparationis". Es el punto central de la comparación, el concepto común que ha impulsado a la Tradición entera a relacionar de modo tan íntimo estos dos episodios: Paso del Mar Rojo y Bautismo cristiano.

Y la semejanza todavía es mayor, cuando se considera qué peligro se libran el Pueblo de Israel y el nuevo Pueblo de la Iglesia. Ambos escapan de una vida de esclavitud.

vitudo y miseria. Todos los detalles coinciden en ambos episodios. Y el "tertium comparationis" en el terreno del simbolismo está en aquel "ser cubiertos" los Israelitas por la nube y el mar, que tiene su antitipo en la sumersión del Bautismo cristiano.

Orígenes desarrolla la exégesis de este pasaje constatando la semejanza entre el tipo y el antitipo. Los Egipcios son los poderes infernales de este mundo de los que el bautizado ha sido esclavo. El bautizado escapa y sale de las aguas hecho un nuevo hombre, puro de toda impureza y entona "un canto nuevo de alabanza". Los enemigos perecen en los abismos de las aguas. (4)

Grisóstomo afirmó con toda decisión la tipología bautismal de este pasaje.(5) Efrén contrapone la conducta de Israel incrédulo, que pasa por el Mar Rojo, y del pueblo gentil que pasa por el Bautismo y por su fe recibe el Espíritu Santo.(6)

Entre los Padres occidentales, Ambrosio presenta el Paso del Mar Rojo como tipo del Bautismo que lava de la culpa y da la gracia.(7) Agustín desarrolla estos mismos datos tipológicos bautismales del Paso del Mar Rojo fijados ya en la Tradición: Moisés-Cristo; Vara-Cruz; Mar Rojo-Bautismo; Faraón-Demonio; Egipcios-Pecados.(8) Este simbolismo se perpetúa en la Tradición.

Y así Isidoro recibe estas ideas de la Tradición. En un primer intento presenta el tipo y el antitipo en sus líneas generales. Un comentario conciso. En él no analiza todavía los puntos de semejanza más secundarios. "Sequentibus inde Aegyptiis, percutit Moyses virga aquas, et transierunt filii Israel per medium mare Rubrum. Quid mare Rubrum, nisi baptismus est Christi sanguine consecratus? Hostes sequentes cum rege, qui a tergo moriuntur, peccata sunt praeterita, quae delentur, et diabolus, qui in spirituali baptismo suffocatur. Premunt quidem Aegyp-

tti; urgent et instant peccata, sed usque ad aquam".(9)

El comentario de Isidoro al Paso del Mar Rojo contiene los elementos tipológicos esenciales. El "tertium comparationis" está expresamente indicado en el acto de librarse de los enemigos y de la esclavitud. Pero la predilección de Isidoro por este tipo bautismal le lleva a desarrollar muchos otros rasgos más secundarios en comentarios posteriores.

El tono retórico del comentario siguiente habla muy alto de convicción y seguridad en Isidoro en el desarrollo de este tipo bautismal. "Quid enim clarius hoc testimonio? Quidvis apertius? Omnis enim per fidem verus Israel exit ab Aegypto, dum renuntiat saeculo; ingrediturque mare Rubrum, baptismum scilicet, Christi cruore signatum. Tunc hostes insequentes intereunt, quia statim delicta moriuntur, ubi animae regeneratorum resurgunt. Legimus quoque Aaron in praefiguratione baptismi aquis ablutum, cuius filii sacerdotio paterno participes laticis etiam sanctificatione purificantur. (Ex 30,18) y (Lev 8,6) Jam tunc quidem purgatio illa baptismi formam gerebat, cuius nunc lavacri sacramento abluitur omnis populus Ecclesiae, quod est corpus veri et magni sacerdotis, in remissionem peccatorum, et, lotis sordibus, in sanctificationem divino cultui consecratur".(10)

Aquí alude Isidoro a otro tipo bautismal: la purificación del sacerdote Aaron. Pero prevalece el tipo del Paso del Mar Rojo. El Nuevo Israel, la Iglesia, escapa de la esclavitud y entra en este Mar Rojo del Bautismo, donde perecen los enemigos. De las aguas del Bautismo sale hecho otro Pueblo nuevo.

Las palabras del Profeta: "Dios echa en el mar del olvido nuestros pecados" encuentran un eco poderoso en los comentarios de Isidoro. (11)

Las líneas generales de este tipo bautismal están

bien precisas y patentes en los textos aducidos. Pero Isidoro no se contenta con esto. Desarrolla y analiza el tipo y el antitipo en todos sus detalles. Su exégesis tipológica no puede quedar aquí a medias.

Ahora es el júbilo y triunfo de Israel al verse libre de la esclavitud y al contemplar la ruina de sus enemigos ahogados en las aguas del Mar Rojo el que sugiere a Isidoro la alegría y regocijo de los recién bautizados. Israel entona un canto al poder omnipotente de Dios. También los bautizados regresan triunfalmente de la fuente bautismal, de este Paso del Mar Rojo, donde han sepultado todos sus pecados para incorporarse ahora al pueblo fiel de Dios. En esta marcha triunfal entonan los recién bautizados un himno de alabanza a Dios. La Liturgia visigótica en tiempo de Isidoro realizaba de modo especial esta ceremonia postbautismal.(12)

En su marcha por el desierto, en una de las jornadas del camino, afloran de nuevo al Mar Rojo, quizás a alguna de sus infiltraciones. Isidoro con toda resolución vuelve a consignar en frase bien precisa que el Mar Rojo es tipo del Bautismo : "Septima mansio est iterum ad mare Rubrum, quod est baptismi typus, cruore Domini consecratus".(13)

Ahora fija Isidoro su atención en el enemigo perseguidor de los israelitas, el Faraón. Y no duda en darle su antitipo, ciertamente muy en consonancia con la teología bautismal. Faraón es el demonio. Comparación repetida en toda la Tradición. Isidoro también nos la consigna. "Pharao figuram habuit diaboli, qui hujus saeculi captivitate populum Dei perdere et terrenis vitiorum operibus praegravare tentavit".(14)

Aún con más fuerza de expresión compara Isidoro al Faraón con el diablo al comentar el destino de Israel en sus años de cautiverio bajo el yugo egipcio.(15)

6. El Paso del Jordán

El simbolismo del Paso del Mar Rojo, como tipo del Bautismo no agotaba toda la teología bautismal. Pues, como afirma Dölger, "denn es gab den Inhalt der Taufe doch nur nach den negativen Seite wieder, da die Befreiung aus Aegypten und aus der Gewalt des Königs Pharao nach altchristlicher Auffassung die Loslösung von der Sündenwelt und vom Teufel bedeutete".(1) La marcha por el desierto tampoco simbolizaba el aspecto positivo de la Teología bautismal. El Paso del Jordán (Jos 3,13.17) y entrada en la tierra prometida simbolizaban de modo inconfundible la concepción positiva del Bautismo.

Paso del Jordán y entrada en la tierra prometida. Un tipo bautismal que cuenta a su favor con el testimonio de la Tradición más constante y universal. Isidoro se hace eco poderoso de esta Tradición. El tipo del paso del Jordán va muy unido al que hemos estudiado del Paso del Mar Rojo. Es interesante notar que el "tertium comparationis" de estos dos tipos bautismales es diverso. En el Paso del Mar Rojo, es el concepto de salvación, escape de un peligro, liberación de la esclavitud y de la muerte. Este concepto común es el lazo de semejanza y fundamento entre el tipo y antitipo. En el Paso del Jordán, que ahora estudiamos, el "tertium comparationis" se desplaza hacia los efectos más sobrenaturales del Bautismo. Los efectos que tienen el poder de trascender las realidades de este mundo.

El Paso del Jordán es tipo del Bautismo porque el Paso del Jordán es el prerequisite último para arribar a la entrada en la tierra prometida. Esa tierra prometida que siempre ha sido profetizada como la morada prometida al Pueblo de Israel, el fin de la peregrinación por el desierto. La tierra prometida del cristiano, peregrino de este mundo, es el cielo. Había un obstáculo infranqueable que nos separaba de esta tierra celeste prometida: la barrera del pecado. Y el Bautismo es el paso por el que el cristiano salta esta barrera y encuentra entrada libre en la tierra prometida, el cielo.

Daniélou ha estudiado detenidamente el otro tipo del Bautismo, el Paso del Mar Rojo. Pero este tipo bautismal, el Paso del Jordán, tan acreditado también en la Tradición, lo ha pasado por alto. Y esta laguna es tanto más lamentable cuanto este tipo del Paso del Jordán acentúa más los efectos positivos del Bautismo. Mientras el Paso del Mar Rojo acentúa y destaca los efectos negativos: liberación de los enemigos, de la muerte.

Crehan ha criticado a Daniélou el haberse ceñido en su artículo a este aspecto negativo del Bautismo y no haber estudiado el simbolismo bautismal positivo del cruce del Jordán y entrada en la tierra prometida.(2) Interpretación esta última muy arraigada en la Tradición, en un Justino, Tertuliano, Orígenes, Hipólito, etc.(3)

Tertuliano trazó con palabras bien precisas este simbolismo del Paso del Jordán y habla de que Marción aceptó también este simbolismo. Una oda de Salomón está dedicada a esta temática bautismal.(4) Y hasta se aventura la afirmación sobre la posibilidad de hacer retroceder este simbolismo hasta el Evangelio de San Mateo. La idea central de Mateo es presentar a Cristo como el gran profeta y Mesías prometido ya en Dt 18,15. Los Hechos de los Apóstoles 3,22, 7,27 dan evidencia de esta idea mesiánica.

Moisés ha conducido a Israel hasta la montaña que domina el Jordán; y este dato lo interpreta Crehan: "To me seems hardly accidental that Mathew chose, among all stories of the resurrection, to tell that one in which Christ, on a mountain, gave his followers the command to enter the promised land by baptism".(5) Después de los 42 años de peregrinación por el desierto es cuando entran los Israelitas en posesión de la tierra prometida. No es la travesía del Mar Rojo la que inmediatamente condujo a Israel a la tierra de las promesas divinas, sino el Paso del Jordán.

Orígenes (6) e Hipólito (7) colocan el Paso del Jordán en Nisan 10. Josué circuncida luego a los nacidos en estos 42 años de peregrinación por el desierto y luego celebra la Pascua el 14 del Nisán. El Maná había cesado ya. Esta es la tradición oriental. Isidoro recoge todos estos datos. Una vez más deja traslucir su dependencia de la Tradición de la Iglesia oriental. En las Liturgias occidentales es más fuerte la tipología bautismal del paso del Mar Rojo. Nuestro Doctor recibe también de la tradición occidental y especialmente de la tradición de la Iglesia africana estos datos sobre la tipología del Paso del Mar Rojo. La influencia de Pablo con su "eis tôn Moûsên ebaptísthesan en tē nefēle kai en tē thalásse" (1 Cor 10,2), alusión a los Israelitas sumergidos en la nube y en el mar, fué muy grande especialmente en la Tradición occidental. El otro texto que contribuyó al éxito del tipo del Paso del Mar Rojo es Col. 2,11-12, donde el Bautismo en la muerte y resurrección de Cristo se tiene por una circuncisión realizada por Cristo. Si Pablo quiso asociar el Paso del Jordán y circuncisión ordenada por Josué con el Bautismo cristiano, no lo sabemos. Pero al menos dió firme fundamento a Orígenes y demás Padres Orientales para esta asociación.

Isidoro presenta primero un comentario literal de la narración bíblica, como lo había hecho al tratar del Paso del Mar Rojo. Los sacerdotes abren camino con el arca de la Alianza sobre los hombros. A una distancia sagrada del arca sigue el pueblo. La corriente de las aguas se detiene formando un muro que protege el paso del pueblo. Las otras aguas siguen su curso hacia el mar. El Pueblo puede así pasar por el Jordán. Los sacerdotes, portadores del arca, son los últimos en salir del lecho del Jordán. (9)

Todos estos datos tienen su realización en el antitipo, el Bautismo. "Haec omnia implentur in Ecclesiae populis mystica operatione".(8) Los catecúmenos llegan a la fuente bautismal como un día Israel ante el Jordán. Los sacerdotes de Dios son los que también aquí prestan su ayuda. Y el nuevo Pueblo de Dios pasa por este Jordán del Bautismo, que le acredita la entrada en la tierra prometida del cielo.

Luego desarrolla Isidoro otros detalles que degeneran un poco en cierto alegorismo sin fundamento bíblico. Su interpretación exegética es muy rica en enseñanzas litúrgicas. La división de las aguas, las que vuelven atrás y las que siguen su curso, representa la variedad de bautizados. Unos siguen el camino de la virtud, emprendido en el Bautismo, mientras que otros retroceden al estado del pecado. ~~Es~~ estado sacerdotal aparece jugando el papel litúrgico que le corresponde. La arenga e instrucción previa al Paso del Jordán halla su réplica en las instrucciones prebautismales a dejar la vida del pecado, salir de Egipto, del estado de esclavitud y caminar por el desierto de tentaciones de este mundo para pasar un día por el Jordán del Bautismo a la patria prometida.

Orígenes había trazado ya esta tradición el Paso del Jordán como tipo del Bautismo.(10) El compara el pasar

el Mar Rojo y ser bautizado "en Moisés" (1 Cor 10,2) con el pasar el Jordán y ser bautizado "en Jesús". Orígenes concibe el proceso de nuestra salvación en los tres sucesos: Paso del Mar Rojo - Camino por el desierto - Paso por el Jordán y entrada en la Tierra de las promesas.(11) Esta connexion Paso del Jordán - Bautismo se refuerza con otro dato que apunta Orígenes. Este supone que el Paso del Jordán fué el 10 del primer mes, o sea, del Nisán, el día en que debían comer el cordero pascual.(12)

El paralelismo Jordán - Bautismo no fué privativo de la Iglesia oriental. Tal paralelismo se encontraba también en la Gnosis. De aquí que tal pensamiento se hiciera pronto patrimonio de todos los escritores griegos, sirios y latinos.

El Bautismo de Cristo en el Jordán tuvo gran influjo en este paralelismo Jordán-Bautismo. Los cristianos conversos de los primeros siglos ansiaban el ser bautizados en el Jordán. (13) Muchedumbres de peregrinos acudían a bautizarse en el Jordán el día de la Epifanía, día del Bautismo del Señor. Significativo es el dato que cuenta Eusebio en su biografía de Constantino. Este retrasó el Bautismo para poderse bautizar en el sitio del Señor.(14)

Ambrosio en Occidente es testigo de una misma Tradición. El equipara el Jordán con la pila bautismal.(15) La frase la pudo tomar de Orígenes que llama a Cristo el Jordán espiritual. Pero existen varios otros testimonios de esta misma época en Occidente.(16)

Pasado el Jordán se circuncida el pueblo, que en los años de estancia en el desierto no se había circuncidado. Levantan un monumento conmemorativo: doce piedras que representan las doce tribus. Isidoro quiere que, a nuestro paso por el Bautismo, sigamos los ejemplos de los doce pilares apostólicos de la Iglesia: "ut, dum de lavacro consurgimus, apostolicae vitae exempla firmissima nobis-

cum gestare debeamus, quorum semper testimonium ad imitamenta virtutum contuemur".(17)

El cómputo del pueblo es otro acto de este episodio del Paso del Jordán. Es un momento solemne. Un cómputo de los que han pasado el Jordán y se encuentran ya preparados para entrar en la tierra de promisión. La semejanza con el Bautismo salta a la vista. El cómputo supone la formación de un pueblo. El renacimiento de un pueblo. Es el nuevo Pueblo que ahora se encuentra ya en las puertas mismas de la tierra prometida. En el Paso por las aguas bautismales se forma e integra este nuevo Israel, la Iglesia. El pueblo de los regenerados con derecho a entrada en la tierra prometida del cielo.(18)

Isidoro se pregunta también que sentido tiene esta segunda circuncisión a la que Josué manda se someta el pueblo. Isidoro no ve otra respuesta ante la imposibilidad física de una segunda circuncisión: "*Semel, dice Isidoro, enim circumcisis ultra non habet quod secundo possit auferri*".(19) Pero la respuesta apunta a la razón tipológica del Paso del Jordán respecto del Bautismo. Conocemos el pensamiento isidoriano respecto de este problema: circuncisión-Bautismo. El Bautismo es la segunda circuncisión que supera con mucho a la primera; sus palabras : "*A nobis autem, quibus lex Christi spiritalis est, convenienter ista solvuntur. Dicimus enim circuncisionem primam fuisse per legem in Aegypto. Sed si a lege transeat quis per baptismum Jordanis ad Evangelium, tunc accipit secundam circuncisionem spiritua-* *lem per petram, qui est Christus. Sicque tali circuncisione purgatus caret Aegypti opprobrium, id est, illecebra corporalium vitiorum*".(20)

En su afán por desarrollar el tipo, Isidoro busca valor tipológico en todos los detalles secundarios de este pasaje bíblico. Uno nos ha salido ya en varios tipos

bautismales. El sacrificio y convite pascual, que sigue a la circuncisión, le recuerda a Isidoro el convite eucarístico. El convite eucarístico se tenía en las ceremonias de la iniciación cristiana después del Bautismo.

Otro rasgo estudia Isidoro en este tipo bautismal. El cambio del nombre en la ceremonia de la circuncisión. Este rasgo, al parecer sin importancia, refuerza su conexión con el Bautismo. El cambio del nombre entre los judíos era de momentos históricos solemnes. Ello indicaba un gran cambio en la vida. Sin duda alguna que Isidoro piensa en la ceremonia bautismal tan solemne de la Iglesia visigótica española de dar el nombre para el Bautismo. El comentario de Isidoro y su aplicación al Bautismo es bien patente. Cristo es el jefe que conducirá a los bautizados en las aguas del Bautismo a la tierra prometida del cielo. En el Bautismo hay un cambio de caudillo. Renuncia al diablo y afiliación a Cristo.(21)

El nombre del jefe de esta marcha por el Jordán, Josué, es figura naturalmente de Jesús de Nazaret, nuestro Salvador. El es también el jefe en nuestro Bautismo. En él proclamamos nuestra fe. A este jefe juramos fidelidad en el Bautismo. El se nos da realmente en el convite eucarístico postbautismal.

Y sobre este mismo pasaje y tipo del Bautismo se expresa Isidoro en otra parte todavía con mayor precisión. Testimonio que asegura la genuinidad de nuestra interpretación. El pueblo de Israel, en su Paso por el Jordán, es tipo del nuevo Pueblo de la Iglesia en su Paso por las aguas del Bautismo para entrar en la tierra de las promesas eternas. "Hic autem novem semis tribus quae per Jesum repromissionem terrae sanctae suscipiunt, ut praedictum est, figuram novi populi tenuerunt, quia a Jesu Domino nostro per fidem et gratiam aeternam repromissionis haereditatem post lavacrum quasi post Jordanis transitum suscepit".(22)

Por eso Jesu Nave, que conduce el pueblo de Israel hacia la tierra prometida es imagen de Cristo que conduce a los bautizados, al Nuevo Pueblo de Dios, hacia la patria celeste.(23)

Ildefonso presenta los tres sacramentos de la iniciación cristiana simbolizados en estos acontecimientos milagrosos de la salida de Egipto hasta la entrada en la tierra prometida. Años de verdadera iniciación para Israel hasta poder tomar posesión de aquella tierra de las promesas divinas. La iniciación del cristiano, acreditada con su peregrinación por el desierto de este mundo, le conduce a la patria del cielo :*"bene habuit mare formam aquae, nubes vero Spiritus sancti, manna panis vitae. Quibus sacramentis purificatus, et vivificatus homo valeat in haereditatem terrae viventium intromitti.*(24)

Este tipo bautismal del Paso del Jordán, desarrollado por Isidoro con tanto cariño, es por lo mismo el tipo bautismal más mencionado en las obras exegéticas isidorianas. Su predilección por este tipo hace se fije en los detalles más mínimos. En otros tipos, en cambio, se ha contentado con señalar la idea general y predominante. El *"tertium comparationis"* no le pierde de vista aquí Isidoro. El Paso del Jordán, y lo mismo el Paso por las aguas del Bautismo, son ritos previos para poder entrar en la tierra prometida del cielo.

7. La Circuncisión y el Bautismo

La circuncisión es un tipo del Bautismo. Aquí sí se puede hablar de un tipo bautismal en todo el rigor de la palabra. Apenas se encuentra otro tipo bautismal que cuente a su favor una tradición patrística tan constante y universal. Los rasgos de semejanza y analogía entre tipo y antitipo son en este caso bien patentes.

La circuncisión y el Bautismo en toda su amplitud teológica doctrinal darían material para todo un estudio. Ahora baste el poner de relieve la relación de tipo y antitipo entre estas dos realidades. Y primeramente el "tertium comparationis". Estudiados los numerosos textos, que Isidoro nos ha dejado, llegamos a la conclusión que las connexiones teológicas que asocian el Bautismo y la circuncisión son numerosas. El rasgo decisivo de esta comparación es el siguiente: la circuncisión fue ordenada por Dios como signo de entrada en el pueblo escogido y depositario de las promesas divinas. Y el Bautismo es también el medio - y ciertamente necesario - de entrada en este nuevo pueblo de Dios -el Israel del Nuevo Testamento- que es la Iglesia. Este rasgo esencial de la circuncisión y del Bautismo les pone en una relación mutua bien definida."

Naturalmente que existen otros rasgos de semejanza

más secundarios. Tal es la concepción judía de considerar el momento de la circuncisión como el momento de un nuevo nacimiento espiritual, un nacimiento a la vida de las grandes promesas hechas por Dios a su pueblo. De aquí que fuera costumbre judía el imponer el nombre el día de la circuncisión. La ceremonia de la imposición del nombre en el judaismo, lo mismo que en el paganismo, iba siempre unida a la idea de un cambio profundo en la vida. El Bautismo -lo estudiaremos luego- es el sacramento del renacimiento a una nueva vida, a una nueva vida sobrenatural, a la sociedad de los escogidos de este nuevo Pueblo de Dios: la Iglesia.

Que Isidoro consideró siempre la circuncisión como tipo del Bautismo, no deja lugar a duda. Precisamente es este uno de los tipos más atestiguados por Isidoro y con palabras bien precisas y significativas. Así, por ejemplo, en su tratado de Fide dice Isidoro: "Quod per baptismum erat purgatio peccatorum futura, non per circuncisionem, quae baptismi fuerat forma, Scripturarum voces idipsum aperte declarant. Isaias enim futurum baptismi mysterium sic praecinebat futuris credentibus dicens: Haurietis aquas...Is XII 3 ".(1)

En otros pasajes afirma Isidoro con la misma claridad y precisión que la circuncisión es tipo del Bautismo. A veces será una comparación entre los dos ritos. La nota de inferioridad de los ritos del Antiguo Testamento frente a los del Nuevo queda bien consignada en las siguientes líneas: "Nos autem, sub gratia positi, omnia haec facta et celebrationes, quae futurorum erant indicia, iam cognoscimus esse completa. Quidquid enim hujusmodi sacramenti prophetabatur iam Christus implevit, quia non venit solvere legem, sed adimplere (Mt V,17). Adveniente ergo veritate, umbra cessavit, ideoque iam carnaliter non circumcidimur, quia in circumcisionis typo promissi baptismatis sacramento mundamur"(2)

En este otro pasaje resalta con toda precisión el rasgo de semejanza que consignamos al tratar de determinar el "tertium comparationis". La circuncisión llevaba el carácter de ser un renacimiento que preludiaba la gran regeneración espiritual del Bautismo. La idea del renacimiento pone en parangón estas dos realidades bajo su punto de vista más específico. "Et quia hoc non per generationem, quae est in Ismaele, sed per generationem futurum erat, ideo imperata est circumcisio, quod de Sara promittitur filius in typo Ecclesiae, non quando Ismael, qui typum gerit Judaeorum. Quod enim aliud circumcisio significat, nisi renovatam naturam per baptismum post expoliationem veteris hominis? Et quid est octavus dies, nisi Christus, qui hebdomada completa, hoc est, post Sabbatum resurrexit"? (3)

En otro pasaje de sus obras nos repite la misma idea. La circuncisión prefiguraba ya la gran gracia del Bautismo. La gracia del renacimiento espiritual. Sus mismas palabras son por demás bien convincentes. "Quid ergo hoc indicabat, nisi baptismatis purificationem futuram? in qua non jam vetusta circumcissione carnis quisque signatur, sed sola gratia sacrae undae per fidem abluitur" (4)

Hay otras notas más secundarias, pero que completan la tipología de Isidoro en este problema circuncisión-Bautismo. Primeramente acentúa el carácter de continuidad que existe entre la circuncisión y el Bautismo. No son dos realidades meramente desligadas. Y la razón es bien obvia. Bautismo y circuncisión son los signos característicos de dos Pueblos: el Pueblo de Israel y el Nuevo Pueblo de Dios. Signos también de dos Alianzas, la antigua y la nueva. Aquella firmada con la sangre de las víctimas, ésta en el Calvario con la sangre del mismo Hijo de Dios.

Cristo es el que hace cesar la antigua Alianza y con

su propia sangre firma en el sacrificio de su vida la segunda Alianza. Por el mismo acto queda abolida la circuncisión e instituye el Bautismo como signo de pertenencia a este Nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia. Desaparece el tipo y entra en vigor el antitipo. La Encarnación de Cristo es así la piedra angular donde se asocian estas dos realidades: circuncisión y Bautismo. "Lapis angularis, vel quia duos parietes e diverso, id est, de circumcissione et praeputio, venientes in unam fabricam Ecclesiae jungit; vel quod pacem in se angelis ethominibus facit".(5) La afirmación no puede ser más precisa. Cristo la piedra angular que une estos dos pueblos que vienen de la circuncisión y de la gentilidad o del Bautismo.

Isidoro se pregunta por qué Jesucristo se dejó circuncidar. Y se le ocurre la misma explicación. Jesús es la piedra angular de estos dos pueblos, que tienen respectivamente la circuncisión y el Bautismo como signos de pertenencia. Jesús se deja circuncidar y se deja bautizar, y une así ambos pueblos y acredita su pertenencia a ambos pueblos.(6)

En un simbolismo alegórico demasiado exagerado, en su comentario al libro de los Números constata Isidoro esta misma asociación y continuidad de ambos misterios: Bautismo-circuncisión. (7)

La asociación de estos dos misterios queda bien consignada. Pero, aunque asociados, cada uno tiene su sentido y su significación específica.

Isidoro establece y consigna la necesidad de la circuncisión de modo análogo a la necesidad del Bautismo. Existe una culpa de origen, que todos traemos de nuestros Padres y que exige un rito purificadorio. En el Antiguo Testamento es la circuncisión, el acto de entrada en el pueblo y la fe en las promesas divinas de salvación. Por la

filiación a este pueblo, que tiene la circuncisión como rito de entrada, se purificaban del pecado hereditario. Ideas bien afines a las de la necesidad del Bautismo. No aparecen formuladas con la misma precisión, como al tratar de la necesidad del Bautismo. Pero los testimonios abundan en sus tratados y lo suficientemente precisos: "Illud autem quid sit, quod dictum est: Masculus qui non circumciditur octava die, peribit anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit? Cur enim pereat anima parvuli incircumcisi, dum ipsa pactum Dei irritum non fecit, sed qui eum circumcidere neglexerunt? nisi ut significaret quod parvuli non secundum opus, sed secundum originem in primo homine pactum Dei dissipaverunt, in quo omnes peccaverunt. Nascitur enim omnis non propie, sed originaliter peccator. Quem nisi regeneratio liberet, peribit anima eius de populo suo, quia pactum Dei irritum fecit, quando in Adam originaliter etiam ipse peccavit"(8) Testimonio bien elocuente sobre la existencia de esta culpa hereditaria, el pecado original. Y para restablecer ese pacto de Dios con su pueblo -por la fe en las promesas divinas se restablece la amistad con Dios- se promulgó como universalmente necesaria la circuncisión.

Así se enfrenta Isidoro con el problema del por qué de la circuncisión. Su pensamiento se concentra en considerar la circuncisión como el acto de entrar a pertenecer a un pueblo, que por un pacto divino es depositario de las promesas de salvación para la humanidad. En otro pasaje desarrolla Isidoro el contenido de esta pertenencia al Pueblo de Dios, al Pueblo de sus promesas. Israel es un Pueblo objeto de las predilecciones divinas. Un Pueblo con un futuro lleno de esperanzas. Un Pueblo escogido, seleccionado que por lo mismo ha de evitar el mezclarse con otros pueblos para aparecer siempre como el Pueblo de Dios.(9) Difícilmente se puede expresar con más claridad esta nota de la circuncisión como

signo de pertenencia al pueblo de las promesas divinas y en orden a conservar esta pertenencia como distintivo entre los demás pueblos. En otro contexto expone Isidoro la misma idea. La circuncisión es signo de distinción del pueblo de Israel de entre los demás pueblos. Cuando comenta los cuarenta años que pasó Israel aislado de todo contacto con otros pueblos, concluye Isidoro que por este aislamiento no fue necesaria la circuncisión.(10) Como fundamento está siempre la misma idea de la gran promesa divina hecha por Dios a Abraham y en Abraham a todo el pueblo de Israel: que de él nacería el Redentor del mundo.

En estos mismos textos donde se exponen los motivos de la circuncisión, insinúa Isidoro que ésta es un tipo y figura de otra realidad que ha de venir, de una circuncisión interna del corazón, del Bautismo que será el "signaculum" de los que pertenecen a este otro nuevo pueblo de Dios en el Nuevo Testamento. "Quae non carnis circuncisionem, sed cordis, Moyses filiis Israel ita futuram praenuntiabat dicens: In novissimis diebus circumcidet Dominus cor tuum^m, et cor seminis tui (Deut XXX,6). Unde et Jeremias praevidens jam illud proximum tempus, Judaeos ad Novum Testamentum et ad circuncisionem cordis, non corporis ita provocat dicens: Haec...Jer IV,3. Quibus verbis admonetur Jerusalem a vetustate circuncisionis et legis, quae spinis compratur, et vepribus, ad gratiam Novi transire Testamenti, et per fidem Evangelii cordis circuncisionem tenere, non carnis, juxta quod legimus, Petro apostolo dicente: Fide purificans corda eorum Act XV, 9. Quam similiter fidem, jam non per prisca signacula carnis, et injuriam corporis, sed per novam gratiam lavacri spiritualis adipiscendam, Dominus per Isaiam annuntiat, dicens: Ne memineritis...Is XLIII,18"(11)

De esta circuncisión interna del corazón pasa y bien

claramente, en la alusión a las promesas profetizadas por Isaías, al Bautismo. Pero a renglón seguido tiene otras referencias mucho más claras y precisas sobre la circuncisión como tipo del Bautismo. Es el texto citado poco antes. Aquí logra toda la plenitud de sentido la circuncisión como tipo bautismal y resume todo el pensamiento isidoriano: "Quid ergo hoc indicabat, nisi baptismatis purificationem futuram? in qua non jam vetusta circumcissione carnis quisque signatur, sed sola gratia sacrae undae per fidem abluitur".(12) En el Bautismo es donde la circuncisión futura del corazón adquiere el punto culminante, la purificación bautismal. Pero de esta circuncisión del corazón por el Bautismo los judíos no se aprovechan.(13)

La prevalencia del Bautismo frente a la circuncisión siempre queda bien manifiesta. El Bautismo como antitipo, está muy encima del tipo, la circuncisión, en valor purificadorio.(14) Y la inferioridad de la circuncisión frente al Bautismo la testimonia bien claramente en estas líneas: "Quod per baptismum erat purgatio peccatorum futura, non per circumcisionem, quae baptismi fuerat forma..."(15) La frase para afirmar esta función prefigurativa y preparatoria de la circuncisión no puede ser más acertada.

Por esto en la Nueva Alianza cesa la función de la circuncisión. Ha cumplido su papel preparatorio y representativo. "Adveniente ergo veritate, umbra cessavit". Con la realidad del antitipo, desaparece el tipo. El texto lo hemos citado ya.(16)

Un nuevo dato de semejanza ve Isidoro en estos dos ritos: circuncisión y Bautismo. Los judíos terminaban la ceremonia de la circuncisión con un banquete. Esto le sugiere a Isidoro el rito de la iniciación cristiana. También aquí al Bautismo sigue el convite eucarístico. "Post

Evangelii enim circumcisionem statim in loco revelationis pascha celebratur, immolaturque Agnus ille pro mundi salute occisus, ac deficiente manna typicae legis, primum comedit populus panem corporis Christi, quem incorrupta repromissionis terra, id est, mater Domini virgo Maria, protulit, cuius granum in terra cadens fructum plurimum attulit".(17)

Con este desarrollo ante la vista entendemos que Isidoro de una respuesta categórica a la pregunta por qué ya no se circuncida el cristiano. Porque se ha cumplido el simbolismo, ha venido la realidad. "Ideo iam non circumciditur Christianus, quia id quod eadem circumcisione prophetabatur iam Christus implevit. Expoliatio enim carnalis generationis, quae in illo facto figurabatur, iam Christi resurrectione adimpleta est, et quod in nostra resurrectione futurum est, sacramento baptismi commendatur".(18)

8. La peregrinación por el desierto

La marcha de los Israelitas por el desierto la comenta Isidoro en connexión con muchos detalles de la liturgia bautismal. Esta peregrinación por el desierto es todo un programa de vida para el bautizado. Israel peregrinando por el desierto camino de la tierra prometida es tipo del nuevo pueblo de Dios, de los cristianos bautizados caminando hacia la patria del cielo. Los peligros que afrontan los Israelitas en esta peregrinación y la ayuda de Dios que experimentan son nuevas enseñanzas para los bautizados.

Esta peregrinación por el desierto es especialmente tipo de la vida postbautismal. En parte de la teología del Bautismo, que tiene su puesto en este trabajo. El presente pasaje contiene varios detalles que confirman algunos de los tipos ya expuestos. El confirma particularmente la exégesis tipológica bautismal de los hechos que enmarcan esta peregrinación: el comienzo que es el Paso del Mar Rojo y el término que es el Paso del Jordán. El comienzo, huida del peligro, liberación de los enemigos; el término, la entrada en el premio y tierra de las promesas eternas. Y en el medio, esta peregrinación por el desierto de la vida, período de prueba.(1)

Y el programa ascético que Isidoro señala a los bautizados coincide por completo con el programa que desarrolla

el pueblo de Israel en su marcha por el desierto. "Jam dehinc ducitur post maris transitum populus per desertum. Baptizati scilicet omnes per mundum, non perfruentes promissa patria; sed quod non vident, sperando, et per patientiam exspectando, tanquam in deserto sunt, et illic laboriosae et periculosae tentationes, ne revertantur corde in Aegyptum, nec ibi tandem Christus deserit, nam et illa columna non recedit".(2)

El programa trazado es un camino por el desierto de la vida con la mirada alerta a los enemigos y el corazón en la patria de las promesas eternas. A los que siguen este programa trazado en el Bautismo y no vuelven el corazón hacia el Egipto de la vida de pecados, Cristo no les abandona con su ayuda milagrosa. El desfila por la vida con nosotros y nos abre el camino con el ejemplo de su vida, que es la columna que ilumina por la fe esta peregrinación nocturna.

Y es que los peligros y enemigos de Israel son los que amenazan también a los cristianos. También las ayudas son las mismas. Dios acompañaba a los Israelitas en la columna de fuego por la noche de su pueblo. La Iglesia es el Pueblo de Dios que camina por el desierto hacia la patria prometida. El testimonio de Isidoro no puede ser más preciso en este punto.(3)

9. Aguas dulcificadas

Otro pasaje con resonancias bautismales. Nada más contrario a la Tradición que relegarle a una mera alusión bautismal, a un exceso de alegorismo. El pasaje que estudiamos aquí entra en la clasificación de los tipos estricta y claramente bautismales. Es de los tipos que presentan valor dogmático por hallarse avalado por la Tradición. Por eso no es justo el considerar este pasaje como una interpretación puramente alegórica de los Padres, que luego recogiera Isidoro. Esta transformación de las aguas amargas entró muy pronto en la liturgia bautismal. Otra prueba fuerte de que la Tradición había comentado este pasaje en ambiente bautismal.

El pasaje de la transformación de las aguas de Morah lo comenta Isidoro en un contexto lleno también de resonancias bautismales. El se había incorporado ya hacía tiempo a los textos litúrgicos, principalmente en las Liturgias orientales. La Liturgia española, de cuño también oriental, recoge numerosas veces este pasaje bíblico. El aparece en casi todos los textos de la bendición del agua bautismal. Por lo mismo se clasifica este pasaje entre los tipos de "transformación", que prefigura la transformación y santificación del agua bautismal.

El "tertium comparationis"^a está bien patente. El agua amarga de las fuentes de Morah se endulza al contacto con la vara de Moisés. Los Israelitas pueden ya beber de ella sin peligro. El agua bautismal necesita ser trasformada

y santificada previamente, para que sea vehículo de santificación en el Bautismo. A este propósito surge en la Tradición la práctica de la bendición del agua. Esta práctica litúrgica es un postulado de la teología sacramental de entonces. Una concepción un tanto crasa de la santificación por el elemento sacramental; en nuestro caso por el agua, como elemento del sacramento del Bautismo. Aquí basta consignar el hecho de que el Espíritu Santo santifica las aguas bautismales. Esta santificación y transformación de las aguas bautismales por el Espíritu Santo es necesaria para que éstas santifiquen a su vez el alma que pasa por las aguas del Bautismo. Esta acción transformadora del Espíritu Santo en el agua bautismal la ve la Tradición prefigurada en este suceso maravilloso de las aguas endulzadas de Morah.

La Didache no conoce todavía una preparación ritual del agua bautismal. Su sentido práctico se fija en el detalle de calentarla para el caso que sea necesario, pero sin dar al hecho otro sentido simbólico.(1) Tertuliano conoce ya una preparación del agua.(2)

Las raíces de esta preparación ritual del agua bautismal son hoy en lo esencial descubiertas. La fe popular de los antiguos creía en el agua habitaban los demonios y los primitivos cristianos participaron de esta creencia.(3) Antes de emplear el agua en una ceremonia sagrada había que purificarla y arrojar de ella esos malos espíritus.(4) Esta era la preparación negativa del agua. Como cosa natural viene la preparación positiva, santificadora del agua, para que ésta a su vez santifique. Hacia el 250 era la bendición del agua ya tan de uso común que Cipriano la considera indispensable para un Bautismo eficaz.(5) En el siglo cuarto y quinto existen testimonios expresos de la bendición del agua en Egipto, Jerusalén, Siria, Asia Menor, Milán, Roma, Norte de Africa, España.(6)

En casi todos los formularios de bendición del agua se menciona el milagro de las aguas amargas de Morah.

El pasaje bíblico presenta otros datos de interés bautismal. Moisés es el instrumento de Dios por el que se obra el milagro. Y Moisés es para Isidoro figura de Cristo. Al contacto de la vara milagrosa se trasforman las aguas. La relación con la Pasión de Cristo, con la madera milagrosa de la cruz surge espontánea. Pasión-Cruz y Bautismo son temas siempre asociados en Isidoro. Y es que la Tradición los había asociado. Ambrosio nos asegura que todos los escritos de la Antigua Alianza "revelan el misterio de la cruz", (7) y respectivamente el misterio de la cruz explica los escritos del Antiguo Testamento. La cruz es la única llave que da acceso y posibilidad de comprender el Antiguo Testamento. (8)

Primeramente propone el sentido literal y obvio del pasaje bíblico: "Egresso populo de mari Rubro, occurrit eremus, in qua tribus diebus ingredientes non habuerunt aquam, et pervenerunt ad fontem Marah, qui ex amaritudine nomen accepit. Murmurat populus videns aquas et potare non sustinens. Mittit lignum Moyses in aquas, et factae sunt dulces". (9)

En la interpretación espiritual del pasaje, la alusión a la Pasión de Cristo, a la cruz, sugerida por la vara (10) no se deja esperar. Las aguas, antes amargas y ahora dulces, le sugieren también a Isidoro las dos Alianzas, la antigua, amarga y dura que pesaba sobre el pueblo judío, y la nueva, dulce porque es la ley del amor. (11)

Isidoro no menciona expresamente el Bautismo. Pero esta transformación de las aguas se incorporó desde muy antiguo a las Liturgias bautismales y por esto merece un puesto entre los tipos del Bautismo.

10. El agua de la piedra

Israel se encuentra de nuevo a punto de perecer. Moisés toca la piedra con su vara milagrosa. De la roca brota agua con la que el pueblo sacia su sed. El hecho milagroso cuenta también a su favor una Tradición bautismal muy constante. En los textos litúrgicos bautismales entró a ocupar un puesto preferente. Isidoro sigue la Tradición y da al pasaje una exégesis tipológica bautismal.

En la búsqueda de un concepto común que fundamente la comparación se presentan varios. El "tertium comparationis" de este tipo está en su relación con el pasaje neotestamentario de la herida del costado de Cristo. De la herida del costado de Cristo brotan sangre y agua, los dos sacramentos Eucaristía y Bautismo. Con ellos o en ellos nace la Iglesia.

Esta interpretación pone en primer plano este punto central de la comparación. De la roca brota agua de salvación; del costado de Cristo brota esta otra agua de salvación del Bautismo. Hay también otros datos secundarios, pero que juegan un papel importante en favor de esta interpretación. Moisés aparece otra vez como figura de Cristo, que hace brotar el agua que salva del peligro de perecer al pueblo de Israel. Y esta idea quizás sea la central de todo el pasaje. El pueblo de Israel salva do por la intervención de Moisés por medio del agua milagrosa. Y aquí está Cristo, el antitipo, que nos da el Bautismo, el agua de salvación para el nuevo Pueblo de Dios.

La vara, instrumento del milagro, representa una vez más el leño de la cruz.

Tipo y antitipo así caracterizados y relacionados son datos incorporados ya a la Tradición y conocidos de otros tipos bautismales.

El testimonio de Isidoro, al comentar este hecho bíblico, es claro y no deja lugar a duda. La piedra es Cristo y de Cristo herido en la pasión brota el sacramento regenerador del Bautismo. Una alusión expresa el elemento visible sacramental, el agua y el elemento invisible, la gracia o "donum Spiritus sancti".(1)

Isidoro pone bien en claro que el punto central de la comparación entre el tipo y antitipo es el brotar del agua milagrosa de la piedra y este otro brotar del otro agua más milagrosa de la herida del costado de Cristo, el agua del Bautismo.

11. La curación de Naaman

La curación de Naaman el leproso por el baño en el Jordán es otro tipo del Bautismo. Isidoro se hace eco de este tipo del Bautismo repetidas veces. El leproso recurre al profeta Eliseo con la esperanza de ser curado de la lepra por alguno de los portentosos milagros realizados por el profeta. Naaman es gentil. Este dato guarda una relación especial con el Bautismo.

Pero el profeta apenas le presta atención. Le manda decir se lave en las aguas del Jordán. Naaman se lava en el Jordán y queda purificado y sano de la lepra.

El "tertium comparationis" de este tipo con el antitipo, el Bautismo, está bien patente. El Bautismo es el baño purificador de todas las impurezas y pecados. El carácter purificador del Bautismo es un rasgo esencial de la teología bautismal. Hay en este pasaje otros detalles secundarios, que refuerzan esta interpretación bautismal. Por ejemplo, la lepra de la que Naaman es purificado. Enfermedad considerada entre los judíos como castigo de pecados anteriores y ocasión de máximas impurezas rituales. La intervención del Profeta en la curación de Naaman representa la función del sacerdote en el Bautismo. Las aguas del Jordán, como lugar de purificación. El Jordán es el río con tan estrechas relaciones con el Bautismo. El tipo lo consigno Isidoro con pocas palabras. "Naaman Syrus significat populum ex gentibus, maculis delictorum pollutum, atque a Christo per sacramentum baptismi purificatum".(1)

12. Aguas milagrosas

Este apartado comprende una serie de pasajes bíblicos. Casi todos de los textos proféticos del Viejo Testamento. Catalogados según los rasgos comunes, forman una serie de profecías sobre las aguas bautismales. Profecías sobre aguas milagrosas que la Tradición, con mayor o menor unanimidad, según los diversos textos, ha considerado como una profecía tipológica de las aguas bautismales.

También Isidoro ha contribuido a recoger y dar nuevo impulso a esta Tradición. De máximo interés es aquí el señalar el "tertium comparationis". Y en todos estos pasajes bíblicos se repite casi siempre -a lo más con alguna variante- el tema central de la comparación. A veces son meras visiones de tales aguas milagrosas mostradas por Dios al Profeta. Por los efectos maravillosos que el Profeta les atribuye pensó la Tradición en el agua bautismal, que supera en eficacia maravillosa a todas las demás aguas. A veces son verdaderos tipos bautismales, hechos milagrosos, como la lluvia milagrosa obtenida por la oración del Profeta, por la que se salva de la muerte. Este carácter salvador es el fundamento de su valor tipológico.

La concepción del elemento agua como medio de santificación es un hilo conductor por todas las páginas de la Escritura. El Nuevo Testamento lo acentúa quizás más que el Viejo Testamento. (1) El agua es el "medium" de la santificación y purificación, que el hombre obtiene en

el Bautismo.

La Tradición conservó fiel este puesto privilegiado del agua en la economía de la salvación. Constituido elemento sacramental del Bautismo, se perpetúa la estima de que gozó en la Economía antigua. Ireneo califica este agua bautismal con los apelativos "de coelo", "superna pluvia", "sancta aqua".(2) La inscripción sepulcral del pretorio de Autun exalta también el elemento agua: "cum sumpseris fontem immortalem aquarum divinarum inter mortales existens..., recrees in aquis semper fluentibus".(3) Tertuliano habla del agua en el mismo tono: "naturae venae in saluberrimas aquas baptismi".(4) Muchos otros textos de Tertuliano nos son ya conocidos. Cipriano llama al agua bautismal "salutarem", ella es portadora de tesoros de salvación.(5) Neuenheuser estudia en sus artículos citados la historia del agua en su economía salvadora a lo largo de toda la Tradición eclesiástica. Los textos litúrgicos son especialmente elocuentes. Muchos de ellos aparecerán en el curso de este estudio. A la luz de esta Tradición se comprenden los comentarios isidorianos a estos textos del Antiguo Testamento en que se alude a un agua maravillosa, profetizada para los tiempos mesiánicos.

El valor comparativo de todos estos pasajes escriturísticos con el Bautismo^{es} el poder trasformador y santificador de las aguas bautismales visto a siglos de distancia por el Profeta. Es muy difícil el decidir, si en estos pasajes que Isidoro nos presenta, se puede hablar de verdaderos tipos de las aguas bautismales. En la mayoría de los casos se trata de analogías, alegorías y meras alusiones al Bautismo.

En nuestro afán por recoger todos los datos que aporta Isidoro a la tipología bautismal merecen estas alusiones bautismales un puesto en este trabajo, ya que en

ellas ha plasmado Isidoro su pensamiento teológico sobre el Bautismo. Muchos de estos pasajes se convierten, bajo la pluma de Isidoro, en los comentario más perfectos de los efectos del Bautismo. De aquí que si algunos pasajes, como exégesis, resultan muy cargados de subjetivismo, como reveladores del pensamiento teológico isidoriano, poseen un valor extraordinario.

Quizás en alguno de estos pasajes escriturísticos se pueda hablar de un verdadero tipo del Bautismo. Este problema no se puede decidir con los pocos datos a disposición. Algunos de estos pasajes pertenecen ciertamente a la corriente tradicional teológica y no a una mera interpretación personal de un teólogo o Padre de la Iglesia.

La lluvia prodigiosa que implora del cielo el Profeta Elías es uno de los pasajes comentado por Isidoro. Eran años de sequía extraordinaria. Para Isidoro tipo y símbolo de esa sequía en que se encontraba el mundo antes de señalar nuestro Salvador el Bautismo como medio de librarse de esta aridez que pesaba sobre el alma del hombre. Viene Cristo y nos trae esta lluvia maravillosa, cuyos efectos trasforman las almas. En sus líneas generales, este tipo se presenta bajo el punto de vista de la liberación de Israel y pertenece a los tipos de liberación. "Il semble, nos dice Lundberg, donc que le lien entre cette idée et le baptême chrétien soit l'idée de la rupture définitive avec le paganisme, qui est le propre du baptême". Este es el "tertium comparationis" de aquella lluvia maravillosa y el agua bautismal. Israel se libra de caer en la idolatría pagana gracias al milagro de esta lluvia. Y "le baptême a justement signifié la rupture définitive avec le paganisme, ce qui, à l'origine, s'est particulièrement exprimé dans le renoncement à Satan".(6)

El comentario de Isidoro no menciona expresamente el Bautismo, sino se limita a hablar de la lluvia de tesoros de gracias que Cristo trajo en su venida al mundo.(7)

Ahora es otra vez el poder de las aguas en el que especialmente se fija Isidoro. Este poder trasformador de las aguas bautismales se halla figurado en el milagro de la purificación de las aguas de Jericó por el Profeta Eliseo. Las aguas de Jericó por lo impuras eran una amenaza contra la vida de los habitantes de la ciudad. Aguas por otra parte de necesidad vital para los moradores de Jericó. Había que purificarlas. Eliseo, el Profeta del Altísimo. desparó el agua sobre las aguas del río. El milagro es bien patente. Las aguas quedan purificadas.

El pasaje bíblico se incorporó muy pronto a la Liturgia de la bendición del agua bautismal. En esta bendición piensa Isidoro, donde se purifican y trasforman las aguas bautismales que serán luego portadoras de efectos tan maravillosos. Las palabras de Isidoro no pueden ser más precisas. Una vez más sigue su táctica de presentarnos primero el sentido literal y luego la exégesis tipológica. (8)

Isidoro pasa a comentar ahora un pasaje de Zacarías. El Profeta profetiza una fuente en la casa de David, que servirá de purificación a los moradores de esta casa da David o habitantes de la Jerusalén terrena, de la Iglesia militante. Esta fuente no puede ser otra en la visión profética que la fuente milagrosa del Bautismo, donde los cristianos de esta Jerusalén terrena se purifican para un renacimiento en la Jerusalén celeste. Esta fuente, dice categóricamente Isidoro, el Bautismo "in quo omnes renascimur" y por el que "peccatorum purificantur delicta".(9)

Sobre este mismo pasaje de Zacarías escribe Isidoro

en otro contexto unas líneas con su interpretación más abiertamente bautismal. La fuente de la casa de David es el Bautismo. Esta fuente es privilegio de la Iglesia católica. Sólo la Iglesia católica posee el verdadero Bautismo que perdona los pecados.(10)

Isidoro desarrolla aún más el pasaje sobre estas aguas que brotan en Jerusalem y producen la vida eterna. Es el carácter santificador de estas aguas el que sobre todo interesa a nuestro exegeta. Y la alusión al Bautismo surge espontánea y bien directa en este otro desarrollo exegético del pasaje. Y con gran tino teológico se fija en esa transformación sustancial obrada en el alma, por la infusión del Espíritu santo. Aquí empieza esta nueva creación bautismal y todos los demás efectos vienen con el don personal del Espíritu Santo.(11)

Ahora son diversas profecías de Ezequiel las que comenta Isidoro. El Profeta habla de aguas milagrosas portadoras de vida. Y el proceso que sigue Isidoro es el mismo. El Profeta habla de aguas que corren hacia el Oriente o sea hacia el pueblo judío y de aquí se van hacia Occidente, o sea, hacia el pueblo gentil. Es de nuevo el paralelismo circuncisión-Bautismo, los actos de entrada en el pueblo judío y en la Iglesia. Los que purificados con estas aguas pertenecen a la Iglesia de Cristo son los "regenerati". Y resumiendo la exégesis del pasaje todo, por si sus alusiones bautismales no hubieran quedado suficientemente claras, concluye: "Hoc dixit ad significandam varietatem gentium ad undam lavacri venientium".(12)

Miqueas presenta otro pasaje en sus profecías, que es verdadero tipo bautismal y confirma el otro tipo bautismal del Paso del Mar Rojo. Esta es la confirmación más segura que se pudiera idear de la interpretación tipológica dada a este pasaje por toda la Tradición. El Paso

del Mar Rojo, como tipo bautismal, goza así del mayor valor dogmático posible, el testimonio de Dios en la Escritura misma y el testimonio de la Tradición.(13)

En otro pasaje de Ezequiel ve Isidoro profetizados los dos sacramentos de la regeneración o iniciación cristiana, el Bautismo y la Confirmación. Es el pasaje de Ez.16, 1-3 donde el Profeta insiste en la necesidad de una purificación para no perecer en el pecado; en la necesidad del Bautismo, como expresamente menciona. Tan necesario que, el que no aparezca limpio y purificado con las aguas del Bautismo, perecerá. En este pasaje resalta Isidoro un dato de la teología bautismal. El contrato que el bautizado contrae con Cristo en el acto del Bautismo. el pacto o contrato propio del nuevo Testamento.(14)

Las lágrimas de arrepentimiento y penitencia de los Ninivitas le son ocasión para que Isidoro nos hable de los tres Bautismos. El "segundo Bautismo" era ya un término tradicional, desde Tertuliano, para designar el martirio. El "Bautismo de sangre" o "lavacrum sanguinis" nos sale al encuentro por primera vez en Tertuliano.(15) Orígenes presenta la expresión "Bautismo del martirio". Cipriano recoge la terminología de Tertuliano.(16) De Melito de Sardes es la expresión "lýtron áimatos".

La Tradición reconocía hacía siglos tres Bautismos. Isidoro se hace eco aquí también de las líneas trazadas por la Tradición. A este propósito nos presenta Isidoro en un par de líneas toda la teología sacramental del Bautismo, con tal precisión y claridad como en ningún otro pasaje isidoriano hemos visto hasta ahora. El elemento sacramental del Bautismo, el agua, tiene tales poderes sacramentales que supera toda otra clase de agua. En las lágrimas de los Ninivitas no se puede hablar de un tipo del Bautismo, pero comentando estas lágrimas describe Isidoro lo mejor de su teología bautismal.

"Est tertium baptisma lacrymarum, quod laboriosius transigitur, sicut ille qui per singulas noctes stratum suum lacrymis rigat (Ps VI), cui imitatur conversionem Manasse (II Par XXXIII) et humilitatem Ninivitarum, per quam misericordiam consecuti sunt (Jo III). Qui imitatur publicani illius orationem in templo stantis a longe, et percutientis pectus suum, quique nec ausus fuit oculos ad coelum elevare (Lc XVIII). Baptismus enim aqua est, quae tempore passionis de latere Christi profluxit. Nullumque aliud elementum est, quod in hoc mundo purget universa, vivificet cuncta, ideoque cum baptizamur in Christo, per ipsam renascimur, ut purificati vivificemur" (17)

Por fin, nos presenta Isidoro otro pasaje del Profeta Ezequiel, donde profetiza el Bautismo como medio de purificación. Es el famoso pasaje de las aguas purificadoras por las que Dios promete un corazón nuevo, un espíritu nuevo. El pasaje profético tal vez más usado por la Tradición como tipo del Bautismo. Nada extraño que la Tradición haya sentido predilección por este pasaje, ya que en él es donde con más claridad se profetizan todos los efectos del Bautismo. En el texto profético, y lo mismo en el comentario de Isidoro, resalta en primer término la gracia bautismal, la "nueva creación" del sacramento. (18)

13. Los ríos del Paraíso

Una vuelta a los albores de la creación, a los tiempos paradisiacos. También los ríos del Paraíso evocan en la mente de Isidoro las aguas bautismales. La exégesis isidoriana de este pasaje es bien poco literal. Ella pertenece a las degeneraciones de la exégesis tipológico-alegórica. Isidoro presenta aquí una exégesis puramente tipológico-natural. El pasaje no está avalado por una tradición constante ni uniforme. El Nuevo Testamento tampoco hace uso de este pasaje como tipo del Bautismo. Pero la interpretación isidoriana recoge detalles valiosos de la teología bautismal de Isidoro. No es tipo bautismal, repetimos, pero sí una alusión al Bautismo muy rica en detalles teológicos.

El elemento agua es el que motiva esta alusión. El agua, en todos los pasajes escriturísticos donde aparece, lo mismo en el Viejo Testamento que en el Nuevo, le sugiere siempre a Isidoro el sacramento del Bautismo. El punto de vista que escoge Isidoro es el teológico-sacramental. Del elemento exterior bautismal, el agua, sube al otro elemento invisible, el interno de la gracia bautismal.

Isidoro comenta el relato del paraíso. Fiel a la Tradición, ve en el paraíso una figura de la Iglesia, una figura del reino de Dios en este mundo. El paraíso tiene un río que le da vida y fertilidad. Un rasgo de la mentalidad judaica, que veía en el agua, por las condiciones

climatológicas de sequía de Palestina, el elemento vivificador de toda la naturaleza. El río de este paraíso es Cristo, que nace de las fuentes trinitarias del Padre mismo y vivifica el paraíso de la Iglesia con la comunicación de sus gracias en los sacramentos. Entre estas gracias que Cristo derrama sobre la Iglesia, enumera Isidoro dos que él concibe casi siempre juntas, la gracia de la doctrina de Cristo por la predicación de Cristo mismo y de sus sucesores los Apóstoles y el Bautismo. Esta alusión al Bautismo viene motivada por la alegoría del río paradisiaco, pero dentro de la teología isidoriana hay otra razón más interna, y es, la de ser el Bautismo el sacramento de entrada en esta Iglesia y comunicación de una serie de gracias fundamentales para la vida dentro del cuerpo místico de la Iglesia, dentro de este paraíso de Dios en la tierra.(1)

14. El agua salva a Agar y a su hijo de la muerte

Otro pasaje que recuerda a Isidoro el sacramento del Bautismo. Isidoro comenta el capítulo 21 del Génesis. Abraham despide de la casa a la esclava y al hijo con provisiones de pan y agua para la jornada. Pero la peregrinación por el desierto es larga y las provisiones de agua se acaban. Y se sientan a morir. El ángel del Señor oye la oración del muchacho y hace brotar milagrosamente un pozo de agua fresca que restituye la vida al hijo y a la madre.

La alusión y aplicación al Bautismo no se deja esperar. Y esta relación al Bautismo está basada en un fundamento de semejanza. El "tertium comparationis" necesita un desarrollo ulterior. Agar con su hijo caminando por el desierto representa al pueblo judío caminando por el desierto hacia la tierra prometida. El mundo judío tiene sus purificaciones, como al principio Agar llevaba también sus provisiones de agua. Pero las provisiones son limitadas y se acaban. Es la limitación de las purificaciones judías que, según Isidoro, "Uter vero aquae, qui deficit, judaica purificatio significabatur defectura... quae nec refrigerium praestat, nec satiat sitim"(1), como en el pasaje de Agar.

Y Agar continúa su peregrinación por el desierto,

imagen del pueblo judío con su sinagoga expulsado de su tierra, Cristo. Y el hijo de Agar se muere de sed, hecho que muestra : "Quod filius illius siti deperit, ostendit populum nullam^{am} habentem spirituales purificationem".(2)

Por lo expuesto hasta aquí la relación al Bautismo no está todavía del todo acreditada. Pero Isidoro desarrolla todavía más la exégesis del pasaje. "Quod vero filium morientem siti sub arbore projecit, et sic, demonstrante angelo, aspicit fontem, significabat quosdam ex eo populo ad umbram ligni crucis refugium petituros".(3) Todavía la alusión al Bautismo no está tan patentizada que excluya toda duda. Pero el contexto hace muy probable esta interpretación bautismal. "Quod exclamat puer plorans, et exaudit eum Deus, et sic, demonstrante angelo, aspicit fontem, hoc pro illis dicit, qui ex Judaeis ad Christum convertuntur, ac flentes retro actos errores, exauduntur, reseratisque oculis cernendis, vident fontem aquae vivae, id est, Christum Filium Dei, qui dicit: "Ego sum fons aquae vivae (Jo VII,37)...Unde et Ismael exauditio interpretatur".(4)

El pasaje, como tipo del Bautismo^{no}, presenta una seguridad que no deja lugar a duda. La alusión al Bautismo no está lo suficientemente precisa. El contexto sugiere gran probabilidad en favor de una interpretación bautismal. Y el "tertium comparationis" viene a ser el conocido ya por otros tipos bautismales. El agua como elemento salvador, que libra de perecer.

La Liturgia española ha recogido esta alusión al Bautismo en la fórmula para bendecir la fuente bautismal: "Iste sit ille puteus, ad quem oculi Agar ancillule pertefiant, ut Ismael^{sum} sitire desistat".(5)

15. Los pozos de Abraham, Isaac y Jacob

Este apartado comprende varios pasajes comentados por Isidoro. Aquellos pasajes del Antiguo Testamento en los que de algún modo se habla de pozos y fuentes. Tales pasajes abundan bastante en el Antiguo Testamento. Cuando nuestro Doctor se encuentra en su trabajo exegético con alguno de estos pasajes, como por automatismo, va su pensamiento al Bautismo. Estas fuentes son casi siempre instrumento de la Providencia para comunicar gracias extraordinarias a los que a ellas se acercan.

Este es el punto de semejanza que une estos pasajes con la fuente bautismal. La Fuente bautismal comunica un tesoro de gracias, las más maravillosas. En tiempo de Isidoro se hablaba de diversos prodigios y milagros realizados en diversas fuentes bautismales de la cristianidad. Estos sucesos se transmitían por tradición oral y escrita. Isidoro e Ildefonso nos narran varios de estos prodigios.(1) Tales gracias las ven ya prefiguradas en los pozos y fuentes del Antiguo Testamento.

Abraham envía a su siervo a la tierra de Mesopotamia, de donde había venido Abraham, para que allí busque una mujer para su hijo Isaac. En Isaac habían de cumplirse las promesas divinas hechas a Abraham y en él a sus descendientes. El siervo se sienta junto a un pozo. Y espera a la que va a ser escogida para esposa de Isaac. Isidoro ve en el esclavo sentado y esperando junto al pozo

dicar, llevar la "Buena Nueva", manifestar lo que ellos mismos han visto y han sido testigos, para culminar con la invitación a abrazar la fe en Jesucristo, dejarse bautizar y entrar así en la Iglesia. Los Hechos de los Apóstoles nos describen algunos casos de este misionar apostólico. Hoy a veinte siglos de distancia sigue la Iglesia el mismo procedimiento.

Isidoro recoge estas ideas misioneras en su teología bautismal y en su eclesiología. La iglesia española en los tiempos de Isidoro vió estas ansias misioneras en su mayor intensidad. Había que extender la gracia de pertenecer a la verdadera Iglesia de Cristo a todos los arrianos que pisaban el suelo peninsular. La Liturgia visigótica está sumamente cargada de estas ideas misioneras. En sus textos aparece siempre la oposición: los hijos de la Iglesia y los que aún están fuera; nosotros y ellos...

Esta misma preocupación misionera nos revela esta oración litúrgica de los tiempos de Isidoro: "suscita ergo tibi filios credulitatis ex circumcissione et prepudio venientes; ut et quotquot veniunt provehantur ad fidei regnum, et quotquot venerunt vel venerint nullis meritorum sordibus a tua hereditate priverentur".(4)

El mandato de Isaac a sus hijos y siervos de cavar pozos en la comarca le recuerda a Isidoro, aquel otro mandato de Cristo, el mandato misionero dado a los apóstoles poco antes de la Ascensión. El mandato por el que Cristo envía a los apóstoles por todo el mundo a predicar la "Buena Nueva", con las palabras de la Tradición, a adquirir nuevos miembros para la Iglesia y en ella para Cristo. Los pasos de esta campaña misionera son la predicación del Evangelio de Cristo, la fe en esta predicación y el Bautismo como sacramento de entrada en la Iglesia.

Con la misma solemnidad del mandato misionero y en

casi los mismos términos comenta Isidoro este pasaje: "Exeuntes enim pueri Isaac per universum orbem terrae, foderunt puteos, et aquam vivam omnibus ostenderunt, baptizantes omnes gentes in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti".(5). Y por si la alusión no nos fuera del todo conocida añade Isidoro: "Haec mystice...", es decir, lo que acaba de mencionar sobre este pozo tiene un sentido místico, típico. "Moraliter..." y hace Isidoro una aplicación moral que no interesa aquí.

En este pasaje el "tertium comparationis" está bien claro. Está por una parte, el pozo o pozos, que cava Isaac con sus siervos, que comunican el beneficio de sus aguas a la familia de Isaac y está, por otra parte, la Fuente bautismal con el tesoro de sus gracias, que derrama sobre los que se acercan a ella. Esta semejanza en la dilatación de la Iglesia por todo el mundo y a todas las gentes por medio del Bautismo y de las gracias bautismales es aquí el "tertium comparationis" entre tipo y anti-tipo.

El universalismo de hecho y de derecho, la catolicidad de la Iglesia es una de las ideas más repetidas en los escritos isidorianos. La Iglesia se llama así, "propter quod omnes ad se vocet, et in unum congreget".(6) y Católica porque "per universum mundum est constituta, vel quoniam catholica, hoc est, generalis in ea doctrina est, ad instructionem hominum de visibilibus atque invisibilibus, coelestium ac terrestrium; vel propter quod omne hominum genus trahit ad se ad pietatis subjectionem, tam principum quam etiam qui principantur, oratorum et idiotarum; vel propter quod generaliter curat omnium peccata, quae per corpus et animam perficiuntur".(7)

En el arca de Noé tenemos una imagen de universalidad de la Iglesia. En ella caben todas las naciones y se asocian judíos y gentiles.(8) Cristo es la piedra angular

del edificio de la Iglesia que une el pueblo judío y gentil en una sola construcción.(9) La Iglesia de Cristo es sencillamente la Iglesia de los gentiles. Los gentiles son preferidos.(10) Cristo toma su Iglesia de la gentilidad,(11), abandona y priva de esta gracia a los judíos prevaricadores,(12) y extiende y dilata el caudal de sus gracias por todo el mundo.(13)

Isidoro comenta en otra ocasión la visión de Jacob dormido junto al pozo. Visión de la escala por donde suben y bajan los ángeles. La alusión al Bautismo brota aquí de modo más indirecto que en los ejemplos anteriores. La piedra puesta sobre el pozo es Jesucristo. Esto nos sugiere ya la relación tan íntima entre Cristo y el Bautismo de la que trataremos largamente. Los aspectos cristológicos del Bautismo son múltiples. En este pasaje aparece Cristo como la piedra que cubre este pozo del Bautismo, porque él es el que nos legó el tesoro de las aguas bautismales y él es el administrador de estos tesoros dentro de su Iglesia. Y este pozo de agua purificadora y engendradora de vida lo llama sencillamente "gratiam Spiritus sancti".(14) Término que en Isidoro tan frecuentemente aparece como sinónimo del Bautismo!

Sus palabras. "Lapis puteo superpositus figuram Domini praeferibat. Puteus gratiam Spiritus sancti prefigurabat per praedicationem Christi venturam ad Ecclesiam ex gentibus, quae obiecta erant, nondum adveniente et homine facto Christo".(15)

El pozo aparece aquí como tipo del Bautismo por la costumbre que tiene Isidoro de relacionar con el Bautismo toda fuente de agua. Los dos datos de Cristo administrador de estos tesoros y el Espíritu Santo comunicando sus gracias por las aguas acreditan esta interpretación del pasaje en su sentido bautismal.

16. Abraham lavando los pies a sus huéspedes

Hay otro pasaje en la historia de Abraham, que Isidoro relaciona con el Bautismo. No precisamente porque su relación con el Bautismo sea muy íntima y de todos conocida. Es una alusión muy de pasada, que no graba una influencia permanente. Pero el tipo está bien expreso, por más que corto en palabras. El contexto todo no deja lugar a duda. Isidoro piensa en el Bautismo.

Es a propósito de la aparición de los tres enviados divinos que visitan a Abraham. En el comentario al número tres de la visión y a la conducta de Abraham se deja ya traslucir la teología trinitaria de Isidoro jugando un papel importante en el Bautismo y su preocupación monoteísta queda también estereotipada en la frase: "Abraham ve tres y adora uno".(1)

Isidoro ha puesto en ambiente trinitario el Bautismo. De esta Trinidad ha manifestado su amor y predilección por la persona de Cristo. Abraham, en acto de hospitalidad oriental, lava los pies de los tres personajes. Luego les prepara un convite. Esto es lo que principalmente le recuerda a Isidoro el Bautismo. Una doble conexión de semejanza une aquí el tipo y antitipo. La purificación en el lavado ritual de hospitalidad parangonada con el purificación bautismal y el convite que acto seguido ofrece Abraham, parangonado con este otro convite eucarístico que clausura la liturgia bautismal.(2)

17. Moisés en el río

La salvación milagrosa de Moisés ha sido considerada a lo largo de la Tradición como tipo estrictamente bautismal. Cuando Isidoro comenta este pasaje desarrolla el tipo con toda precisión y lujo de detalles. De pasada alude también varias veces en sus tratados a este episodio. El pasaje bíblico es de todos conocido. Moisés es abandonado en el río. La hija del Faraón lo encuentra y recoge para salvarlo de una muerte segura.

Isidoro asocia el hecho con ideas bautismales. Como en los demás tipos, es aquí también de sumo interés investigar el "tertium comparationis". De nuevo se repite el concepto común de tantos tipos bautismales. El elemento agua como elemento de salvación en el tipo y antitipo. No que Isidoro niegue el otro elemento sacramental interno. Cuando no lo menciona expresamente, lo deja por lo menos sobre entender. Por otra parte, abundan los testimonios de Isidoro a favor del elemento interno sacramental, la gracia.

Una vez más flota aquí la idea del Bautismo como medio de salvación. Esta idea la ha expuesto Isidoro en diversas ocasiones. El punto de vista bajo el que enfoca este tipo bautismal varía en sus diversos comentarios al pasaje. En sus Allegoriae comenta este pasaje desde el punto de vista de la Hija del Faraón. El "tertium comparationis" resulta algo distinto. El Bautismo es el río de la gracia, en donde encontramos a Cristo en su cuerpo místico, como

la hija del Faraón encontró en el río a Moisés, que en Isidoro es siempre tipo y figura de Cristo.

Su comentario es bien preciso. "Filia Pharaonis (Ex.II) quae Moysen expositum ad ripam fluminis collegit, Ecclesia gentium est, quae Christum ad flumen salutaris lavacri reperit".(1) Es por tanto la hija del Faraón, representante del pueblo gentil, la que se acerca a este Bautismo, al baño del río, y encuentra a Moisés flotando sobre las aguas. El pueblo gentil se acercará también en tiempo no lejano al baño del Bautismo y encontrará a Cristo en este río de bendiciones.(2)

Isidoro va aún más allá, él pasa del Cristo histórico al Cristo místico, la Iglesia. A este Cristo místico le encontramos en la comunidad de bautizados unidos y hermanados en la Fe y en el Bautismo, en el Cristo místico de la Iglesia. La interpretación isidoriana está llena de una teología cristológico-ecclesiológica muy profunda. No sobra ni una de sus palabras: "Invenit illa Moysen inclusum in vasculo tibi, quod ex multis agrestibus virgulis fit. Invenit Ecclesia Christum reconditum in cordibus sanctorum, qui in unitatem sui contexti ex multorum fratrum membris, omnes unum in Christo corpus effecti sunt et eum religiosa observatione suscipientes tumentur".(3)

Que Moisés sea para Isidoro tipo y figura de Cristo no se puede dudar, dados sus testimonios tan claros y precisos. "Moyses (Ex XIII) typum Christi gestavit, qui populum Dei a jugo diabolicae servitutis eripuit, et ipsum diabolum in aeterna poena damnavit".(4)

La tipología de Moisés figurando a Cristo es algo fundamental en este relato. Y Moisés prefigura a Cristo por varios rasgos decisivos de su vida y su misión. La misión particular de Moisés la recibe de Dios y la realiza a pesar de grandes dificultades. Es la misión importante de libertar a su pueblo Israel de la cautividad. Y ésta fue

también la que trajo a Cristo a la tierra, libertar a la humanidad de esta otra cautividad.

Y puesta como fundamento esta tipología de Moisés, figura de Cristo, deduce Isidoro una consecuencia trascendental. El que quiera encontrar a Cristo, a de ser a la vera del río, en el Bautismo. Las palabras mismas de Isidoro no pueden ser más precisas: "*Deinde Moyses ad ripam fluminis expositus reperitur, et Dominus, cuius Moyses typum induerat, ad flumen lavacri, et ad aquam baptismatis a credentibus invenitur*".(5)

18. El becerro arrojado al río

El pueblo de Israel ha caído en la idolatría. Se ha construido un becerro de oro. En torno a él canta y danza. Moisés baja del monte de su conversación con Dios. Indignado romper las tablas de la Ley. Hace polvo el becerro y lo arroja al agua. Luego hace beber al pueblo de este agua.

Este pasaje lo relaciona Isidoro con el Bautismo. No se puede hablar de un tipo bautismal en sentido estricto, pero la conexión con el Bautismo es clara y patente.

¿A dónde apunta el "tertium comparationis" de Isidoro? Israel cae en la idolatría adorando el becerro de oro. En Israel idólatra considera Isidoro la gentilidad entera, por la idolatría, separada de Dios. ¿Qué remedio tiene esta gentilidad para venir a Dios? El único es romper con la idolatría. Romper con el becerro y hacerlo perecer en el agua. Y por el agua bautismal venir a entrar en el cuerpo de Cristo, la Iglesia. La exégesis tipológica descansa en el hecho de hacer desaparecer el motivo y ocasión de esta apostasía de Israel, el becerro de oro. En el hecho de arrojarlo al agua, como un día perecieron los enemigos de Israel en las aguas del Mar Rojo, o como los pecadores perecieron en las aguas del diluvio. Libres de estos enemigos de seducción vuelven los Israelitas a la alianza con Dios.

Isidoro pone además el relato bíblico como norma de

conducta a los predicadores apostólicos en orden a ganar a la gentilidad para la Iglesia, para el cuerpo del Señor. El Bautismo es el medio de romper con la idolatría y acabar con los ídolos que separan el alma de Dios.

El "tertium comparationis" es la idea de liberación. En este destruir el becerro y arrojarlo al agua libra Moisés al pueblo de Israel de la idolatría en que había caído. (1)

19. Las aguas de Belén

David añora las aguas de la fuente de su ciudad de Belén. Pero Belén está en el campo de los enemigos. Dos de sus soldados arriesgan sus vidas para buscar el agua que nahela su rey. Tienen que pasar al campo enemigo. No importa. Todo por su rey.

Isidoro salta sobre el sentido literal del pasaje y las aguas de Belén le llevan a pensar en estas otras aguas maravillosas del Bautismo. A este pasaje no le cuadra del todo la denominación de tipo del Bautismo; pero, como tantos otros pasajes isidorianos, recoge éste datos valiosos de la teología bautismal. Una alusión al Bautismo muy rica en contenido teológico.

El "tertium comparationis" no aparece tan obvio en este pasaje. Isidoro le da una interpretación tipológica bautismal por los efectos especiales que David atribuye al agua de Belén. ¿Por qué David muere por el agua de la fuente de Belén? No es mero capricho en el Rey David. El aspira a beber de aquellas aguas porque en ellas reconoce un poder especial. Estos efectos maravillosos atribuidos al agua le obligan a Isidoro, como en otros pasajes, a pensar en las aguas bautismales que son las más maravillosas en sus poderes curativos.

Y tenía que ser así. Isidoro piensa en los efectos maravillosos de las aguas sacramentales del Bautismo, y de los poderes tan especiales pasa al origen de todos estos efectos, a Cristo, que instituyera el Bautismo. Un ejemplo más que prueba la preocupación cristológica de Isidoro. La teología sacramental de Isidoro es emíntemente cristológica.(1)

20. Las purificaciones judías

Las purificaciones, tan frecuentes en la vida ordinaria de todo judío, prestan material para diversas interpretaciones tipológicas relacionadas con el Bautismo. No son meras alusiones esporádicas. Ellas obedecen a una tipología bautismal tan del agrado de Isidoro.

El "tertium comparationis" no puede estar más patente. El concepto mismo de purificación es concepto común con el Bautismo. Purificación que entre los judíos no podía ser sino de impurificaciones legales. El Bautismo, por el contrario, es el gran rito purificador. Ante el poder purificador del Bautismo las purificaciones rituales de los judíos son meras sombras frente a la realidad. Por eso señala Isidoro la inmensa inferioridad de las purificaciones judaicas.

Por este poder de purificar y transformar el alma, se puede catalogar este tipo entre los tipos de transformación. Su poder transformador es lo que se compara. En las palabras mismas de Isidoro se asigna al Bautismo un poder purificador verdaderamente único. En el parangón goza el Bautismo de primacía. El realiza en el alma la gran transformación de una nueva vida, una nueva creación, un nuevo nacimiento.(1)

El pensamiento de Isidoro queda bien claro y preciso. El Bautismo es la purificación katepsochén por el renacimiento espiritual. Del Bautismo salen los hombres "nue-

vos" purificados, sin manchas, todo blancos con el vestido de la gracia.

Ciertas aspersiones de los ritos judaicos son en Isidoro objeto de una interpretación tipológico-bautismal. Los pasajes, si no muy abundantes, aparecen ciertamente más de una vez en los tratados exegéticos y teológicos de Isidoro.

Como siempre, es de sumo interés el determinar el concepto común de la comparación. Este fundamento de semejanza varía en los diversos pasajes analizados. Casi todos versan sobre ritos de aspersión y la connexion con el rito del Bautismo se basa siempre en distintos rasgos de semejanza entre tipo y antitipo.

En uno de sus pasajes comenta Isidoro unas palabras del Levítico. Aquí es donde con mayor claridad aparece la misma aspersión como "tertium comparationis" con el Bautismo. No que obligue a pensar en una administración del Bautismo por aspersión. El Bautismo de inmersión en la Iglesia española en tiempo de Isidoro está sólidamente atestiguado. Este pasaje además no presenta fundamento suficiente para pensar en un Bautismo por aspersión. El viene un poco de pasada. El contexto de todo el pasaje sugiere, como punto común de la comparación, el efecto santificador que el rito de la aspersión realiza en las víctimas sacrificales en las que se aplica. Estas víctimas por el mismo rito de la aspersión quedaban consagradas para la ofrenda sacrificial, para el templo, para Dios. Un cambio o transformación se obraba en estas víctimas. Desde ahora serán víctimas sagradas.

Esta es la razón de catalogar este tipo del Bautismo entre los ritos o tipos bautismales de transformación. En aquellas víctimas rociadas se obraba una transformación para quedar así consagradas exclusivamente a Dios y al templo. Isidoro verifica también en los rociados con las

aguas bautismales un gran cambio. Una transformación fundamental. Un cambio vital que afecta toda su existencia, aun en la vida social. Ellos salen de la sociedad pagana y pasan a esta sociedad cristiana. Cambio que entonces significaba todo un renunciar y arrancarse de lazos muy vitales. Ellos pasan a formar la sociedad de los santificados, de los que ya no pertenecen más que a Cristo. Y hay algo más que una pertenencia jurídica. Por el Bautismo se integran vitalmente en el cuerpo místico de Cristo. Las palabras de Isidoro, dentro de la máxima brevedad y concisión, no pueden ser más precisas y claras.(2)

Hay otro pasaje bíblico, que Isidoro cita como tipo del sacramento del Bautismo. Es el acto de rociar los corderos pascuales para el sacrificio. Era un rito reservado al sacerdote. En este rito es otro el punto de comparación sobre el que se apoya el tipo bautismal. Es la connexion, de la que ya hemos hablado, entre la Pasión y el sacramento del Bautismo, entre la Cruz y el Bautismo, la que juega un papel decisivo en este pasaje. Isidoro aprovecha cualquier dato que le preste fundamento para poner estas dos realidades en parangón: Pasión y Bautismo.

El concepto común de comparación entre los corderos rociados y los cristianos rociados en el Bautismo, es el de siempre, la transformación obrada en los corderos rociados y por lo mismo aptos ya para el sacrificio y la santificación obrada en el Bautismo en los bautizados. En los bautizados, por el perdón de los pecados y el don de la gracia bautismal, se realiza todavía una transformación mayor. En el comentario de Isidoro, todo apunta hacia esta santificación bautismal. Los demás datos secundarios de la comparación confirman esta idea principal. Y la confirman porque son datos que ya nos constan

por otros pasajes son ciertamente bautismales.

El mismo Isidoro se complace en usar la palabra misma de "tipo del Bautismo"; como él dice: "typice figurantes lavacrum baptismatis". Y la prevalencia santificadora del Bautismo queda bien constatada cuando dice, que por el Bautismo se lava y purifica el cuerpo y el corazón.(3)

El texto retrata la preocupación de Isidoro por acen-
tuar este aspecto del Bautismo, la transformación y santi-
ficación bautismal y la purificación de los pecados.

XI.- Tipología bautismal inter- testamentaria

1. El simbolismo del número ocho y el Bautismo cristiano

Otra nueva alusión al Bautismo que aparece con alguna frecuencia en las obras de Isidoro. Ella necesita cierta explicación. No es ciertamente un tipo bautismal directo, que a primera vista muestre una connexion con el Bautismo. Pero es una alusión al Bautismo bien clara y precisa. Es un rasgo de una teología muy profunda, precisamente porque se funda directamente en los efectos más esenciales del Bautismo. El "tertium comparationis" es puramente teológico.

Esta alusión tipológica bautismal es común a ambos Testamentos. En ambos está enraizada. En el Viejo Testamento retrocede hasta el relato de la creación. Allí se propone el día séptimo como el día de descanso de la obra de la creación. Día de descanso y de quietud. Aquí se funda el descanso sabático de los judíos observado con tanta escrupulosidad. Un paso más hacia el Nuevo Testamento. Venimos a Cristo. Cristo crucificado, muerto y puesto en el sepulcro. Recordemos la íntima relación que el Bautismo guarda con el misterio de la cruz y de la resurrección

de Cristo. Cristo descansa en el sepulcro el sábado. El Bautismo también es un morir con Cristo y ser sepultado con Cristo, como la Teología de Pablo lo ha dejado ya plasmado de modo tan profundamente teológico, aunque algo de pasada y dentro de otro esquema principal.

El día octavo es el gran día del Cristianismo, el día de la resurrección. El día del nacimiento a la nueva vida. Los efectos del Bautismo trascienden la quietud del sepulcro. También el sepultado con Cristo en el Bautismo pasa a la nueva vida de la resurrección, a la nueva vida del día octavo. Pero este día, en ambos casos deja de ser el día octavo, como el día que meramente sigue al séptimo de la quietud del sepulcro y pasa a ser el día primero de esta nueva vida. El día primero de nuestra peregrinación bautismal. La Liturgia bautismal de la vigilia pascual está jugando aquí un papel importante. Ello disipa toda duda que pudiera quedar de la connexión del simbolismo del número ocho con el Bautismo.

Esta alusión tipológico-bautismal va al centro de la teología bautismal, al efecto de la resurrección y regeneración a la nueva vida, como Isidoro repite con insistencia. Nos limitaremos a aportar un par de textos.

Una introducción sobre el origen de este simbolismo, tan arraigado en la Tradición patristica y litúrgica, proyecta luz para entender la interpretación de Isidoro. Un trabajo de Dölger hace unos 20 años trazó las líneas generales de este estudio a lo largo de la Tradición.(1)

Dölger nos presenta primeramente un par de datos arqueológicos, donde aparece ya empleado el simbolismo del número ocho. Es el primero el Baptisterio de la Basílica Lateranense, donde bajo la construcción octogonal del Papa Sixto III de 432-440, aparecen restos de una construcción anterior también sobre ocho columnas. Los ocho dípticos y las ocho columnas rinden culto simbólico al número

ocho.

El segundo es el de la Iglesia de Sta Tecla de Milán, cuya inscripción delata la pluma de San Ambrosio. El único pasaje claro que en Occidente nos habla del simbolismo del Baptisterio. Por desgracia no se conserva el original, sino una copia en un códice del siglo noveno.(2)

Para De Rossi el autor de los versos es, sin lugar a duda, el mismo Ambrosio.(3) Lejay muestra reparos por cierto contenido de los versos.(4) Ciertamente no hay contrastes entre la teología de Ambrosio y la de los versos citados, sino perfecta armonía. Cuando comenta la ley mosaica de circuncidar al niño el día octavo, alude al sentido místico de esta ley; pues el día octavo es el día de la resurrección del Señor.(5) El simbolismo del ocho en los escritos de Ambrosio va siempre unido a la idea de la resurrección de Cristo, en el día octavo, un día más allá de los siete de la semana judía. Y por lo mismo lo une con "el más allá", ya que la semana judía representa el tiempo de aquí abajo. Esta equiparación día octavo con la Resurrección y bienaventuranza del más allá aparece en muchos pasajes de Ambrosio. De aquí que Dölger resume su artículo: "Die Achtzahl ist also für Ambrosius das Sinnbild der geistigen Wiedergeburt".(6) Y por lo mismo, para Ambrosio, imagen del Bautismo como fundamento y momento de grandes gracias, el día octavo de la resurrección a una nueva vida.

Ambrosio en su interpretación del número ocho en relación al cielo y bienaventuranza no es un innovador, sino que recoge las líneas trazadas por la Tradición oriental: Basilio (7), Gregorio de Nisa (8). En la escuela antioquena, Crisóstomo considera la vida terrena en el número siete y la otra vida del más allá en el número ocho. Hilario de Poitiers, formado en la escuela griega, desarrolla estas ideas en las que se inspira nuestro Ambrosio;

el día octavo es el día de la resurrección, el comienzo que viene después del sábado judío. Ocho son también las bienaventuranzas en Mateo. Es el Antiguo Testamento, con la circuncisión en el día octavo el que contribuyó a este contenido sacral del número ocho.(9)

Estos textos de Hilario muestran que el simbolismo del ocho era ya corriente en tiempo de Ambrosio en la exégesis de Occidente. Jerónimo recoge el simbolismo de la resurrección y la relación al Bautismo como antitipo de la circuncisión.(10) Agustín desarrolla más el simbolismo de la resurrección y bienaventuranza en el número octavo y alude también al "renacimiento" del Bautismo en este día octavo de la verdadera circuncisión bautismal. Los textos se podían multiplicar. Y son un Ignacio de Antioquía, Tertuliano, Máximo Confessor, Clemente de Alejandría, Orígenes, Justino... Siempre el número ocho es equiparado al comienzo de una nueva vida.

El Bautismo, nacimiento del seno del agua, es nacer al número ocho. En Cirilo de Alejandría es donde quizás con más precisión se expone el simbolismo bautismal del número ocho. (11)

Isidoro tenía ante sí una tradición bien definida. Los dos datos, más repetidos y más arraigados en la Tradición occidental, son los que él recoge: resurrección a nueva vida por el sacramento del Bautismo. Isidoro nos dice sencillamente: "Quia igitur septima requies cum octava resurrectione conjungitur, et hoc in sacramento regenerationis nostrae, id est, in baptismo in altum profundumque mysterium est".(12) Y todavía con mayor precisión aparece su pensamiento en este otro párrafo a renglón seguido: "Hoc igitur sacramentum resurrectionis et quietis transcendit omnem sapientiam superbiorum, ita ut nulla gens possit indicare scientiae suae altitudine resurrectionis quietem. Et quia septuaginta a septem, et octoginta ab octo

denominantur, conjuncto utroque numero, centum quinquaginta diebus exaltata est aqua, eandem commendans nobis atque confirmans altitudinem baptismi in sacrando novo homine ad tenendam quietis et resurrectionis fidem".(13)

Ya hemos expuesto el "tertium comparationis" y el concepto común de semejanza, la idea tan exacta y teológica del Bautismo como sacramento de nueva vida y de resurrección a una vida nueva. Este concepto es el que flota también en el alegorismo de los números con el que juega un poco Isidoro.

2. El simbolismo trinitario y el Bautismo cristiano

El presente apartado hallaría igualmente un puesto entre los tipos y alusiones neotestamentarias del Bautismo. Pero esta preocupación isidoriana de relacionar el dogma trinitario con nuestro Bautismo se refleja también repetidas veces en sus comentarios al Antiguo Testamento. Las ocasiones son múltiples. Cuantos símbolos trinitarios encuentra son otras tantas ocasiones para aludir al Bautismo. Y en su preocupación trinitaria, nos presenta, en un curioso anacronismo, el Bautismo en nombre de la Trinidad ya en pasajes del Antiguo Testamento.

No se puede hablar aquí de un tipo. No existe tal tipo o figura en el pasaje o pasajes que nos presenta. Son meras alusiones bautismales, pero muy llenas de contenido teológico y por lo mismo dignas de considerarse. Ellas nos describen su preocupación trinitaria. Y cuando su interés por la Liturgia nunca le indujo a que expresamente nos escribiera sobre la fórmula del Bautismo, por estas alusiones trinitarias en relación con el rito bautismal se puede deducir con toda seguridad a favor de una fórmula trinitaria en la administración del Bautismo.

Fórmula bautismal trinitaria. Esto supone Isidoro en una serie de pasajes, siempre con gran naturalidad, como quien habla de cosa por todos conocida y practicada. Ahora son los tres seás de harina candeal que amasa Sara pa-

ra los tres de la visión.(1)

Las denominaciones bautismales esparcidas en sus diversos escritos resaltan la relación que guarda el Bautismo con la Trinidad y con cada una de sus personas. Isidoro habla del Bautismo de la Trinidad, del Bautismo del Hijo y del Espíritu Santo. Del Bautismo del Padre no habla nunca Isidoro. En la Regla de fe, con la precisión que el contexto exige, anota Isidoro : "Neque unum Trinitatis baptismum (quod nefas est) iteretur".(2) O en términos aún más explícitos: "Et Dominus noster in aqua baptismatis trium personarum nomina Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, populo fideli proposuit, ut quisque hoc pleno corde perspexerit, efficiatur ovis Dei".(3) El origen de estas denominaciones bautismales no puer ser otro que la fórmula bautismal trinitaria.

En otro pasaje aboga Isidoro por el Bautismo en nombre de la Trinidad, para que éste sea válido y fructuoso. De lo contrario carecería de poder santificador. Sus palabras no pueden ser más taxativas. En ellas se refleja su persuasión íntima : "In Patre autem, et Filio, et Spiritu sancto salutaria baptismi dona consistunt. Unde nequaquam baptismi sanctificatur officio, nisi sub Trinitatis tingitur sacramento, sicut et Dominus ait: Ite docete omnes etc... Porinde si omissa qualibet Trinitatis persona, baptismum detur, manifeste in regenerationis solemnitate nihil agitur, nisi tota Trinitas invocetur".(4)

Isidoro ha dejado numerosos y bien claros testimonios de su ortodoxia trinitaria. El dogma trinitario peligraba entonces en la península ibérica. Aunque los altos dignatarios del Estado y de la Iglesia habían proclamado oficialmente la ortodoxia, el peligro entre el pueblo todavía existía. En otro pasaje afirma con toda precisión, dos cosas son necesarias para incorporarse al cuerpo de Cristo: la Fe y las obras. La fe en la Trinidad y las o-

bras en el cumplimiento de los mandatos de la Ley.(5)

Esta preocupación trinitaria en relación con el Bautismo aparece con mayor frecuencia y con mayor claridad en sus exégesis neotestamentarias. Isidoro justifica su preocupación trinitaria y su relación con el Bautismo cristiano en el hecho de que también el Bautismo de Cristo por Juan fue trinitario. Allí aparecen las tres divinas personas: el Padre en la voz celeste que se deja oír, el Hijo dejándose bautizar por Juan en el Jordán y el Espíritu Santo en la paloma que baja sobre Cristo.(6) Isidoro saca la aplicación a nuestro Bautismo. Aquí está también la Trinidad, que acredita nuestro doble pacto bautismal, la renuncia al diablo y sus obras y la entrega a la Trinidad por la confesión de fe trinitaria.

Cuando nos describe la forma externa de la Fuente bautismal, vuelve Isidoro a manifestar su preocupación trinitaria con relación al Bautismo. Isidoro nos dice lo que hoy día la arqueología ha probado ya suficientemente en sus últimos hallazgos. La Fuente bautismal estaba edificada en forma de cruz. De estas fuentes cruciformes conocemos ya varias. Varios escalones servían de descenso y ascenso de la fuente respectivamente. Estos eran tres por los que descendía el candidato al Bautismo, mientras hacía su renuncia al diablo. Era la primera parte de este doble pacto bautismal. El cuarto era la plataforma o suelo de la Fuente, el lugar del Bautismo. Luego otros tres escalones del ascenso en el lado opuesto. Por ellos subía el bautizado después de haber proclamado su fe trinitaria.(7)

"Fons autem origo omnium gratiarum est, cujus septem gradus sunt: tres in descensu propter tria quibus renuntiamus; tres alii in ascensu propter tria quae confitemur; septimus vero id est, qui et quartus similis filii hominis, extinguens fornacem ignis (Dan III) stabilimen-

tum pedum, fundamentum aquae, in quo omnis plenitudo divinitatis habitat corporaliter. (Col I) In Patre autem, et Filio, et Spiritu sancto salutaria baptismi dona consistunt". (8)

Esta construcción de la pila correspondía a la doble ceremonia de la Apotaxis y syntaxis. El candidato al Bautismo hacía su renuncia al diablo al mismo tiempo que señalaba al Occidente, morada de las tinieblas y poderes infernales y escupía en señal de desprecio. Después del Bautismo, mientras subía de la pila bautismal juraba la entrega a Cristo, al mismo tiempo que señalaba al Oriente. Para Oriente nos atestigua ya este uso el mismo Orígenes. (9) Para Occidente es San Jerónimo el primer testigo explícito. (10) Este doble acto -apotaxis del demonio y syntaxis a Cristo se perpetúa en toda la Tradición eclesiástica. Cirilo de Jerusalén en sus catequesis mistagógicas alude repetidas veces a este ceremonia. Ella es la ceremonia más comentada en los escritos bautismales de todos los Padres.

La entrega a Cristo fue interpretada poco a poco como juramento. La prevención de los cristianos contra el juramento les retrajo al principio de acentuar este aspecto contractual del Bautismo. Hipólito nos dejó ya el primer testimonio. (11) Tal vez aquí encuentre su explicación la frase de Gregorio Nazianceno de que desde el Bautismo no había jurado. La Liturgia bautismal del siglo cuarto, que describe este juramento contractual con Cristo expresa este aspecto con el verbo "syntássomai". La fórmula se menciona por primera vez en Ps. Hipólito. (12)

Dölger encuentra una confirmación de este carácter sagrado del contrato bautismal en algunas ceremonias que ya nos consta eran parte del rito bautismal. "War der Bund mit Christus "der Sonne der Gerechtigkeit", ein Eid,, so musste er natürlich die Zeremonien des Eides in sich enthalten: das Erheben der rechten Hand oder beider Hände.

Es war dies eine uralte im Morgenland übliche Eidesgeste... Die Praxis zwischen Erheben der einen Hand und Erheben der beiden Hände gewechselt haben. In der griechisch-römischen Kultur blieb der Gestus geläufig. Die römischen Soldaten leisteten mit erhobener Hand den Treueid für ihren Kaiser -die Christen leisteten in gleicher Weise ihren Fahneneid für Christus".(13)

Tertuliano fué el primero y el que más de propósito describe el carácter contractual del Bautismo. No en vano había estudiado y se había asimilado el estilo de la ley romana. En todas sus obras se encuentran alusiones a esta idea del contrato para explicar la posición del bautizado frente a Cristo. El contrato había de ser sellado por ambos lados, Dios y el bautizado. El diálogo con el que el bautizando en nombre propio, o el padrino en nombre del bautizando, renuncia al diablo y profesa la fe de Cristo es interpretado por Tertuliano con el término jurídico romano de "stipulatio". La comparación del Bautismo con el contrato o juramento militar, tan frecuente en Tertuliano, apunta a la misma idea. Esta idea contractual del Bautismo estaba ya esbozada en Pablo.(14) El término *eperôtêma* de 1^a Pet 3,21 era en el siglo segundo un término conocido como traducción del latín *stipulatio*. Todos estos elementos neotestamentarios no necesitaron más que la pluma pronta de Tertuliano para darles una expresión contractual consciente y determinada. Coetáneo de Tertuliano Clemente de Alejandría insistía en la presencia de la Trinidad para avalar el contrato bautismal.(15) Idea que recoge Isidoro en sus comentarios bautismales. Orígenes avanza más en la idea contractual del Bautismo y usa la palabra misma contrato.(16) Cipriano sigue también en esto muy cerca las huellas de Tertuliano e insiste en el "pactum fidei" del Bautismo.(17) La Trinidad atestigua este contrato.(18)

Esta idea contractual del Bautismo no fue privilegio de unos pocos. Se perpetuó en la Tradición. Isidoro nos presenta aquí su aportación. Y es sobre todo Ildefonso de Toledo el que con más precisión la consigna en el *De Cong. Bapt.* (19)

Para Isidoro el Bautismo tiene que ser trinitario. El carácter trinitario del Bautismo no es un rasgo secundario y como añadido. La Liturgia visigótica atestigua con fuerza este aspecto trinitario del Bautismo. Los bautizados son los renacidos "ad imaginem Trinitatis", pues por la adopción divina son ya hijos del Dios trino.(20)

XII.- Tipología bautismal del Nuevo Testamento

1. El Bautismo de Juan

Por el Bautismo de Juan empiezan los tipos que Isidoro trae del Nuevo Testamento. De Isidoro no se pueden esperar estudios históricos sobre el origen del Bautismo, al estilo de un historiador de las religiones. Tampoco salen de la pluma de Isidoro otros problemas más sutiles, fruto de especulación posterior, como qué clase de gracia confería el Bautismo de Juan, el problema del opus operatum y opus operantis. Sería injusto exigir esto de Isidoro. Sería un anacronismo de siglos. Con todo en el modo de afrontar esta comparación, aporta Isidoro algunos datos valiosos a la solución de estos problemas teológicos.

El Bautismo de Juan ofreció siempre conexiones muy íntimas con el Bautismo cristiano. Estas quedan consignadas con lujo de detalles en los tratados exegéticos y demás obras de Isidoro. Sólo un delgado tabique separaba el Bautismo de Juan de la verdadera gracia bautismal de la Nueva Alianza. El Bautismo de Juan lleva la marca de ser precursor del Bautismo cristiano, como Juan lo es de Cristo. Y con la nota de precursor, la impotencia e imperfección de todo lo que lleva en sí el ser ti-

po o prenuncio de una realidad venidera.

Este apartado recoge solamente el aspecto tipológico. El Bautismo de Juan fue un tipo del Bautismo cristiano. Un estudio teológico-comparativo de ambos bautismos a base de los datos que aporta Isidoro queda para una segunda parte de este estudio.

En esta comparación de ambos bautismos Isidoro no sigue una misma constante. Una vez resalta un rasgo y otra vez otro. Su punto de vista varía. En sus Alegorías presenta a Juan como el que "*remissionem peccatorum per lavacri gratiam praedicavit*",(1) al mismo tiempo que como Precursor anunció la venida del Mesías. Naturalmente que en el rasgo que se indica, el de perdonar los pecados, supera el antitipo al tipo en un grado incommensurable.

Otra vez, en el tratado que Isidoro dedica a comentar los personajes bíblicos más destacados, en ese desfile histórico Juan Bautista tiene su puesto, como el Profeta del Altísimo: "*Vox Verbi, amicus Sponsi, testis Domini, lucerna luminis, terminus prophetarum*" y sobre todo "*baptismatis initium*".(2)

La presentación más acertada que caracteriza a Juan Bautista, el comienzo del Bautismo. Como comienzo, con muchos puntos de contacto con el Bautismo cristiano, y como comienzo en un grado de inferioridad notable.(3)

Y en otro pasaje nos vuelve a presentar a Juan Bautista por su relación al Bautismo cristiano, que el prefiguró en su bautismo de penitencia. Juan es "*Praenuntius gratiae, sive initium baptismatis, per quod gratia ministratur*".(4) Aquí nos propone el Bautismo de Juan como tipo o figura del Bautismo cristiano. Pero de nuevo el tipo, bautismo de Juan, es superado por el antitipo, Bautismo cristiano. Aquel prefigura en las gracias que comunica, la gran plenitud de gracia que trae el Bautismo cristiano.

También el Oracional visigótico se hace eco de esta idea tan isidoriana de que Juan señala el principio del Bautismo cristiano: "*ex quo et christianae fidei sacramenta, et salutaris lavacri prodierunt insignia*".(5)

Ahora se fija Isidoro en aquellas masas de creyentes que se dejaron bautizar por Juan con este bautismo de penitencia. El antitipo le ofrece a Isidoro su punto de relación en los catecúmenos que se preparan al Bautismo cristiano. Período de preparación austera por la oración y penitencia. Hasta que amanezca el gran día, el día de la gracia, el día del Bautismo. Las palabras de Isidoro son esta vez concisas, pero de una claridad que no ofrece lugar a duda: "*Puto autem et omnes a Joanne in poenitentiam baptizatos catechumenos praetulisse figuram*".(6)

Y en su segundo libro de *Officiis* hace el recuento de las tres clases de Bautismos. Dos que son tipos del Bautismo cristiano, y el tercero el mismo Bautismo cristiano. El primero es el de Moisés en el Mar Rojo, en la nube que San Pablo mismo propone como verdadero tipo bautismal.(7) El doble hecho de estar bajo la nube y atravesar el mar es para Pablo una doble figura del Bautismo cristiano. En el mar y el agua, (Bautismo); en la nube el Espíritu santo (Confirmación) y luego el maná, pan de vida eterna (Eucaristía). Los tres sacramentos de la iniciación cristiana. Y en este pasaje las mismas palabras de Isidoro hablan de "*in typo et in figura*" del Bautismo cristiano.(8)

Cuando llega al segundo Bautismo, al segundo tipo del Bautismo cristiano, el bautismo de Juan, lo compara con los mismos datos, que el Nuevo Testamento nos ha legado. El bautismo de Juan es bautismo de penitencia y esto es lo que añade al bautismo de Moisés, pero todavía no es el Bautismo en Espíritu Santo, como será el Bautismo cristiano, el instituido por Cristo.(9)

El Bautismo perfecto, el tercero, el antitipo de los otros dos, el instituido por Cristo. El Bautismo en agua y en Espíritu Santo. Dios es el ministro de este Bautismo, y no una persona humana, para que los bautizados puedan hacerse hijos de Dios. Por este Bautismo se purifica el cristiano de las manchas del pecado para renacer a Cristo"(10)

El bautismo de Juan se tenía en el Jordán. Una vez más presta el Jordán ocasión para alusiones tipológico-bautismales. Isidoro repite ideas ya expuestas en otros pasajes de sus obras y saca las consecuencias en todo su alcance. El Pueblo de Israel pasa por este río para poder entrar en la tierra prometida. Isidoro da un salto en la historia de la revelación. También un día se acerca el Salvador del mundo al Jordán. Desde este momento el agua del Jordán queda santificada, trasformada y enriquecida con los dones del Espíritu Santo. No se puede dudar de ellos. Isidoro tiene ante la vista el Bautismo cristiano. En su comentario resalta el dato tan bautismal: el paso del Jordán fue para Israel condición previa de su entrada en la tierra de las promesas eternas. El Salvador del mundo había señalado a Nicodemus el Bautismo también como condición necesaria de entrada en el reino de los cielos.

"Per has currit verus Hebraeus, qui de terra festinat transire ad coelum, et Aegypto saeculi derelicta, terram repromissionis ingreditur; nec mirum si illo muneri sacramento perveniamus ad regnum coelorum, sub quo Dominus atque Salvator a primo patriarcha pervenit ad Virginem, quasi ad Jordanem, quae pleno gurgite fluens, Spiritus sancti gratiis redundavit".(11)

Isidoro vuelve a señalar el Jordán como el río sagrado y cargado de todas las bendiciones del Espíritu Santo. Bendiciones que descendieron sobre las aguas del Jordán en el día que Cristo penetró en él para bautizarse.

2. El Bautismo de Jesús

El Bautismo de Jesús es para Isidoro otro tipo del Bautismo cristiano. Isidoro lo reconoce y elabora su teología bautismal sobre este tipo neotestamentario ya próximo al antitipo, el Bautismo cristiano. No que el Santo Doctor identifique ambos bautismos. Reconoce que entre estos dos Bautismos existen grandes diferencias. Pero los rasgos de semejanza resaltan mucho más. Esta semejanza funda el que uno sea tipo del otro.

El Bautismo de Jesús juega un papel particular en la teología bautismal isidoriana. El papel de santificar las aguas del Bautismo. Las aguas, para que santifiquen, tienen que estar ellas santificadas. Una vez santificadas, son portadoras del poder santificador. Obedeciendo a esta teología surgió la bendición del agua bautismal. Pero ya la Tradición desde antiguo reconoció otra santificación más general, es el momento del Bautismo de Jesús. Por eso cuando se pregunta por qué se dejó bautizar Jesús por Juan, entre otras razones, responde sencillamente: "Tertia ut aquas Joannes sanctificaret".(1)

Es interesante el notar que existen algunas diferencias en la Tradición en la asignación del autor de esta santificación. Cuando la mayor parte de los Padres señalan el contacto del cuerpo de Cristo con las aguas del Jordán, algunos Padres de los primeros siglos señalan la Pasión de Cristo. Ignacio de Antioquía se inclina a

esta segunda posición. (Ephes.18,2). Isidoro da un papel muy importante en toda su teología bautismal a la Pasión de Cristo. En varios apartados de este trabajo queda ya consignado. Aunque su testimonio más explícito para la santificación de las aguas es en favor del Bautismo de Cristo y descenso de Cristo al Jordán.

Naturalmente que reconoce otras razones, como "ut nullus dedignetur a servo suo baptizari, dum ipse Dominus a servo suo baptizatus est".(2) El oracional visigótico señala también esta santificación de las aguas del Jordán como efecto del Bautismo de Cristo: "Domine Jesu Christe, qui Jordanis alveum et baptizandus et sanctificaturus intrasti, quo... et sanctificationis perficeres beneficium"(3) Ya mucho antes había señalado Gregorio de Elvira la santificación de las aguas como móvil de que Cristo se dejara bautizar. En la mente de Gregorio hay algo más que un santificar el agua, como elemento del Bautismo. Gregorio parece sugerir que en el Bautismo de Cristo señala la institución del Bautismo cristiano.(4) Clemente de Alejandría había indicado esto mismo casi con las mismas idénticas palabras: "et ideo salvator baptizabatur, ipse non indigens, ut regenerandis aquam omhem sanctificaret".(5)

Por esta santificación de las aguas obtenida en el Bautismo de Jesús, se comprende lo que con tanta frecuencia repite Isidoro en sus comentarios exegéticos, que las aguas del Jordán son aguas vivificadoras, portadoras de una santidad y gracia especial. (6) Para Isidoro el Jordán es por lo mismo el símbolo de las gracias bautismales, del Bautismo cristiano. Habla del Jordán, del Bautismo, de las gracias bautismales como de temas totalmente análogos, que no precisan transición de pensamiento. En un arranque entusiasta a favor de las bendiciones del Jordán, que tantas gracias ha traído a la Iglesia, ve en visión profética que al Jordán se debe, es decir, a la gracia bautismal, la expansión misionera que ha alcanzado la Iglesia

Era el mandato misionero de Cristo realizado por los Apóstoles.(7)

Es la promesa de fecundidad que Dios había hecho a su pueblo. Un universalismo que está en las raíces mismas de la revelación divina, por más que el Pueblo judío no la comprendiera en todo su alcance. Y es el río Jordán, el Bautismo cristiano el vehículo de estas gracias fecundadoras de santidad.

Cuando describe a los Patriarcas del Antiguo Testamento y las figuras bíblicas del Nuevo, sobre Juan Bautista apunta este par de rasgos: "Joannes formam habuit legis, qui Christum annuntiavit, et remissionem peccatorum per lavacri gratiam praedicavit".(8)

Dos rasgos caracterizan a Juan: uno de la persona misma, el de ser heraldo de Cristo. Otro de su bautismo, rasgo común con el Bautismo cristiano, por más que el Bautismo cristiano goce de una superioridad en este respecto frente al de Juan: El Bautismo de Juan es también Bautismo de perdón de los pecados. Y en la forma misma de expresión nos revela un matiz que indica bien claramente la conexión del mismo Bautismo con este perdón de los pecados o conexión que sugiere la idea de causa y efecto: "remissionem peccatorum per lavacri gratiam".

Este dato del perdón de los pecados no se verificó en el Bautismo de Jesús por Juan. El mismo Isidoro no duda en afirmarlo. Pero bajo los demás aspectos con el Bautismo de Jesús se dió un paso de acercamiento a lo que había de ser el Bautismo cristiano.

3. El milagro de Caná

Primer milagro de Cristo. Transformación del agua en vino. Un tipo bautismal muy comentado en la Iglesia oriental. Esta ha sentido una predilección extraordinaria por estos tipos de transformación. Y en esta transformación realizada por Cristo encuentran los Padres orientales una figura de esta otra transformación realizada por el Espíritu Santo en el agua bautismal en virtud de la bendición especial. Por esto nunca falta este pasaje en todos los textos litúrgicos de la bendición del agua bautismal. Muy frecuentemente es también mencionada en los comentarios de los Padres orientales al milagro de Caná.

El "tertium comparationis" queda bien definido: el concepto común de transformación. Y aunque sea de orden invisible la transformación que se realiza en el Bautismo, para la teología de entonces era una verdad ya inconcusa que superaba con mucho a la transformación realizada en Caná.

Y esta transformación de las almas en el Bautismo es la que Isidoro hace resaltar en su comentario al milagro de Caná. "Sponsus Christus est, cujus nuptiae cum Ecclesia celebrantur, in cujus conjunctione aqua in vinum mutatur, quia credentes per lavacri gratiam transeunt ad passionis coronam".(1)

Un dato tuvo que influir en este relacionar el milagro de Caná con el Bautismo. El hecho de que la Iglesia celebrara la fiesta del Bautismo de Cristo y la conmemoración de este milagro de Caná en un mismo día. Así resultó la

asociación de estos dos hechos muy frecuente en los escritores orientales y en los textos de las Liturgias orientales.

El Oracional Visigótico en el día de Epifanía recoge este tema bautismal y pide para los bautizados el don de la gran transformación, la transformación de la filiación divina en el alma.(2)

4. La curación del ciego de nacimiento

La narración tan hermosa de la curación del ciego de nacimiento ha sido interpretada por Isidoro como un tipo del Bautismo. También en la Tradición y en la Liturgia ha ocupado un puesto de preferencia. Son muchos los puntos de contacto que presenta la historia de esta curación milagrosa con el Bautismo cristiano. En primer lugar el milagro portentoso de recobrar la vista. El Salvador pudo haber obrado este milagro ciertamente de mil modos distintos. En sus planes divinos lo quiso ligar a una ceremonia de purificación. El agua entra a jugar su papel en la realización del milagro. En segundo lugar, la conversión interna del ciego. Ese recobrar la vista espiritual de la Fe que el cielo logra después de recobrar el don de la vista material.

Esto le tenía que sugerir a Isidoro los milagros de un orden superior que obra el agua del Bautismo. En la purificación con el agua bautismal, se lava el bautizado de todas las manchas de los pecados. Purificación simbolizada en la curación milagrosa de la ceguera material del presente pasaje evangélico. Es una parte de esta gran transformación bautismal. La así llamada parte negativa. Pero esta transformación bautismal es aún más completa. Ella abarca un cúmulo de gracias y dones con los

que el bautizado es enriquecido en el seno de la Fuente bautismal. Todo un renacimiento espiritual. Esta transformación aparece simbolizada en la conversión interna del ciego curado por el Salvador. Es el encuentro con Cristo. Encuentro que motiva el ser arrojado de la Sinagoga, de la sociedad en la que ha vivido, precisamente por la gracia de haber sido curado por Cristo, y por haberse adherido a Cristo por la fe.

Magnífico paralelismo de todo el significado teológico-sacramental del Bautismo. Purificación. Enriquecimiento con toda suerte de gracias y dones espirituales. Separación del círculo social pagano en que han vivido para pasar a pertenecer a la sociedad de los escogidos, de los que creen en Cristo, para ser miembros del Nuevo Pueblo de Dios, la Iglesia.

Todos estos misterios se encuentran admirablemente figurados en este milagro del Salvador, que Isidoro comenta con la mayor brevedad posible pero sin pasar por alto ningún dato de interés. Sus palabras mismas merecen ser consignadas: "Caecus a nativitate, quem Dominus, postquam unxit oculos, ad piscinam Siloe misit lavandum (Jo 9), significat genus humanum a nativitate, id est a primo homine errorum tenebris vitiatum, cujus oculos Dominus de sputo et luto linivit, quia verbum caro factum est. Et levare oculos in piscina jussit, ut baptizatus in Christo, acciperet legem fidei, et crederet in eum qui humilis in mundo apparuit".(1)

Este comentario bautismal isidoriano resume admirablemente toda la teología bautismal. Con brevedad sí, pero con toda precisión y claridad se exponen los rasgos predominantes del Bautismo.

5. Las ovejas del rebaño de Cristo

Otro dato curioso que todavía no se nos había presentado. La pertenencia a Cristo por el Bautismo en los bautizados está aquí expresada en una imagen muy significativa. Una imagen ya usada por Tertuliano -y luego por Agustín en un contexto más claramente bautismal- sacada de la práctica de la vida ordinaria. Las reses eran marcadas a fuego con las iniciales del dueño o también con otro signo convencional. Se trataba de patentizar esa pertenencia total a un dueño.

La imagen tuvo también su origen en un uso militar. La iniciación militar en la concepción antigua era una entrega total y sin reservas al emperador. Las fórmulas del juramento militar atestiguan esta concepción. Y para patentizar externamente este dominio del emperador sobre sus soldados se les tatuaba el nombre del emperador. Las ceremonias de la iniciación militar fueron una copia servil de las antiguas iniciaciones en los diversos cultos religiosos. El Tatuaje según el ley de Juliano había de ser en la mano de los reclutas. De aquí la expresión "manu signatus". El emperador Arcadio y Honorio ordenan que se marquen también las armas para que muestren la pertenencia al emperador y no se les de otros usos distintos de los usos militares.

Los Padres de la Iglesia vivieron en este mundo concreto y este mundo tuvieron que cristianizar. Ambrosio dice de Valentiniano II en la oración fúnebre: "...ha-

bens in se imaginem Christi...Nec iniuriam putes: caractere domini inscribuntur et servuli, et nomine imperatoris signantur milites".(1) Agustín habla del "character regius" (2) ..."etiam illas oves...quod in eis dominicus character agnoscitur...Sic enim error corrigendus est ovis, ut non in ea corrumpatur signaculum redemptoris.."(3) O este otro pasaje:"Et vos oves Christi estis, character dominicum portatis in sacramento quod accepistis"(4) Los pasajes de Agustín se podían multiplicar. Aquí encontró Isidoro su imagen.

Para esta marca militar reservaban los Padres la palabra "sfragis"(5) Y la relación al emperador la expresan con el adjetivo : "sfragis basilikê".

Dölger concluye su artículo con la sugerencia de que esta marcación militar tuvo su origen religioso. Este dato de la época del culto al emperador. El juramento en nombre del emperador era algo religioso y como el juramento en nombre de Dios y su violación un sacrilegio. La semejanza con la promesa bautismal de fidelidad al nuevo Emperador Cristo no deja lugar a duda.(6)

Con ninguna otra imagen se puede expresar mejor la pertenencia a Cristo que con esta del "signaculum spirituale" que el Bautismo imprime en el alma del bautizado. Con este "signaculum spirituale" el bautizado queda hecho "ovis Christi". La nota eclesiológica está suficientemente indicada en la imagen del rebaño. Esta es una comparación usada por Cristo mismo para significar la Iglesia y él, Buen Pastor que cuida de las ovejas que están en este redil de la Iglesia. A las que no pertenecen todavía a este redil, las busca e invita a venir a su redil.

Una expresión nueva se le ocurre a Isidoro para expresar esta pertenencia a Cristo que el bautizado adquiere en el Bautismo. El texto acentúa el aspecto trinitario del Bautismo, dato que aparece en una serie de tipos bau-

tismales. La idea universalista logra su expresión en la variedad y multitud de pueblos y generaciones que se acercan al Bautismo para pasar por este sacramento al redil de Cristo.(7)

Esta comparación isidoriana quedó perennizada en los textos litúrgicos visigóticos. En el "Manuale Toletanum" se conserva un ejemplo que supera en precisión los textos de Isidoro. "Consignamur divino charactere, tanquam oves Christi, atque Christo per Baptismum, tanquam membra Capituli copulamur, atque connectimur".(8)

La misma idea de entrar por el Bautismo en el redil de las ovejas fieles de Cristo en este otro texto : "Quicumque in Christo baptizantur, induunt Christum, ut qui nomine Trinae Maiestatis baptizati fuerint...in numero fidelium mereantur adscribi".(9)

El tema de las ovejas y el Buen Pastor quedó en los primeros siglos del Cristianismo con una relación muy íntima con el Bautismo. En el Baptisterio de San Giovanni aparecen las pinturas del Buen Pastor, siglo y medio posteriores a la construcción del mismo. El Buen Pastor aparece señalando a dos ovejas el sendero hacia la fuente de las aguas. En Prudencio nos encontramos con otro testimonio. El nos trasmite una inscripción del Papa Damaso sobre este mismo tema.(10) Los ejemplos se podrían multiplicar.

Dos factores influyeron en este simbolismo del Buen Pastor en el Baptisterio. En la antigüedad el Buen Pastor era el símbolo del Salvador, el que trae a la Iglesia los tesoros de la redención.(11) Y esta concepción la utilizaron especialmente en la representación simbólica del primer sacramento, el sacramento de entrada en la Iglesia. El segundo factor fue una denominación bautismal en la Iglesia primitiva: el sfragis como denominación del Bautismo.(12) Según Dölger el primer testimo-

nio inquestionable de esta denominación bautismal -sfragis- aparece en la primera mitad del siglo segundo en Hermas.(13) Hacia la mitad del siglo segundo era esta denominación bautismal usual en varios sitios como Lión, Cartago, Alejandría, Roma, de lo que concluye Dölger, que ya para entonces la denominación sfragis tenía un pasado.

Las concepciones que dieron base a este término bautismal eran ricas en contenido. De origen profano, pero de ellas se desprenden rasgos de teología bautismal muy interesante. Uno es "die Bedeutung des Eigentums- und Schutzmarke, mit der der Eigentümer seine Türe kennzeichnete, um Betrug und Diebstahl zu erschweren und die Verkaufsverhandlungen zu erleichtern".(14). Hay que conocer este uso de marcar a fuego a los animales (sfragidsein) para comprender en toda su fuerza la imagen cristiana. El Bautismo aparecerá a los cristianos como un ser marcados con el nombre de Cristo. Ello representaba el pasar a ser propiedad de Dios. El simbolismo con la marca de los animales presentaba un parentesco íntimo.

Y esta concepción sigue viva por toda la Tradición patristica.(15) Agustín es el que más desarrolla este simbolismo.(16) Ambrosio aporta sus datos propios.(17) Y de esta tradición tan firme tomó Isidoro sus comentarios.

6. El agua del costado de Cristo

Otro pasaje muy comentado por Isidoro es el momento en que es lanceado el costado de Cristo y de él brotan sangre y agua. Ya se ha hecho alusión a este momento más de una vez en las páginas precedentes. En el apartado sobre el origen del Bautismo volveremos a tratar de este pasaje neotestamentario. Las conexiones de este momento de la herida del costado de Cristo con el Bautismo son diversas. Una es quizás la más repetida y uniforme a lo largo de la Tradición. La Tradición ha visto siempre en este momento de la herida del costado de Cristo el origen de la Iglesia que nace del costado de Cristo como otro día naciera Eva del costado de Adam dormido. Con el nacimiento de la Iglesia van inseparablemente unidos los diversos sacramentos, que son las fuentes de santificación para los miembros de esta Iglesia. Entre estos sacramentos aparece en puesto relevante el Bautismo, la puerta de entrada en la Iglesia, simbolizado en el agua y la Eucaristía simbolizada en la sangre que brota del costado herido de Cristo.

Ante una Tradición tan constante nada extraño que Isidoro comentara este pasaje neotestamentario en un ambiente bautismal. Su empeño por relacionar el Bautismo con la Pasión de Cristo ha contribuido también a que ahora combine ambos conceptos, Pasión de Cristo y Bautismo en un mismo contexto. La sangre que brota del costado de Cris-

to es la sangre redentora de donde les viene toda la fuerza santificadora a los sacramentos y en especial al Bautismo.

La connexion Iglesia-Bautismo-Pasión de Cristo no puede ser más íntima en Isidoro. En esto sigue las huellas de sus dos grandes maestros Agustín (1) y Ambrosio (2). Cristo padeció por la Iglesia en el sacrificio de su vida y así la salva de la ruina.(3) Cristo lava a la Iglesia en el vino de la remisión de los pecados.(4) Cristo es el racimo que es exprimido en la cruz y da su sangre por la Iglesia.(5) La Iglesia sale del costado de Cristo.(6)

También Isidoro -con toda la Tradición- ve la formación de la Iglesia, segunda Eva, en esta herida del costado de Cristo; y en la sangre y agua se purifica esta esposa de Cristo para aparecer pura y sin mancha en la presencia del esposo: "Eva designat Ecclesiam factam per mysterium lavacri, quae de latere in cruce morientis Christi fluxit, sicut Eva de costa hominis dormientis"(7)

Esta ha sido la interpretación de toda la Tradición.(8) Refiriéndose a este efecto social del Bautismo, decía Orígenes de los bautizados: "quibus formatur Ecclesia", "unde facta est Ecclesia", "quibus aedificatur Ecclesia"(9) Y Agustín: "Formata est ergo ei coniux Ecclesia de latere eius, i.e.de fide passionis et baptismi".(10) Gregorio:"Baptisma...in quo sancta Ecclesia aqua abluitur"(11) Y tan bellamente Máximo de Turin:"In Christi baptismo est spiritualiter renata et quotidie renascitur. Quotidie enim ad regenerationis vitam ipsa transit Ecclesia, quoties ad baptismum catechumenos recipit".(12)

Tradición que Isidoro recogió en frases tan cargadas de sentido:"per aquam baptismi collectam Ecclesiam", "per aquam baptismatis adunata" (13). Es un movimiento de mutua interacción: la Iglesia administra y realiza los sacramentos y los sacramentos hacen a la Iglesia.(14)

Isidoro nos presenta la misma interpretación en este otro pasaje donde compara el nacimiento de Eva y el nacimiento de la Iglesia: "Dormit Adam, et fit illi mulier de latere. Patitur Christus in cruce, pungitur latus lancea, et profluunt sacramenta sanguinis, ex quibus formetur Ecclesia. Hanc dormitionem cantat Propheta dicens: "Ego dormivi, et quievi, et resurrexi, quoniam Dominus suscitavit me"(PS 3,6)"(15)

La misma interpretación que Isidoro dió la Liturgia española a este pasaje:"Et continuo duo illa magnifica sacramenta, sanguis scilicet et aqua fluxerunt. Sanguis ille plane, qui in remissione fusus est peccatorum; et aqua que salutare temperans poculum, et lavacrum pariter prestat et potum. Hac et originalis-primoplastorum noxa aetegitur, et reconciliationis gratia exhibetur.

His proinde fluminibus ex latere tuo fluentibus, quibus olim nos regeneratos ac salvatos meminimus, pronoviter regeneratis infantibus postumus, ut te opitulante ita fidei nutrimento proficiant, ut cum bonorum operum effectum nobiscum pariter at te remuneraturi perveniant.(16) Y la misma interpretación propone en este otro pasaje: "Lancea latus suum verberari (vulnerari) permisit, ex quo profluxerunt nova et inaudita miracula, sanguinis et aque mira insignia"(17) Y añade a renglón seguido: en el agua se manifiesta "sanctificationem baptismi".

Y mucho antes había dado ya esta misma interpretación Gregorio de Elvira:"Denique et de latere Christi sanguis et aqua profluxit, ut passionis sanguinem et baptismatis sacramentum ostenderet".(18)

San Julián de Toledo expresa con laconismo, pero con acierto, este doble papel activo y pasivo de la Iglesia en el Bautismo: "Per haec igitur tria (aquam Baptismi, sanguinem passionis, Spiritum Sanctum) generatur Ecclesia, et generat; abluitur et lavat; liberatur et liberat. renovatur et renovat..."(19)

En otra ocasión relaciona un pasaje profético de Isaías con este agua del costado de Cristo. Isidoro interpreta las palabras del Profeta como dichas de este agua del Bautismo, simbolizada en la que brota del costado herido de Cristo. Una vez más ve Isidoro en el agua el sacramento del Bautismo que vivifica a los que creen y con esta fe se acercan a este sacramento.(20)

En este mismo sentido comenta Isidoro otro pasaje de Ezequiel. Se trata de la dilatación de la Iglesia por todo el mundo, profetizada por el Profeta en el río, que parte de la casa de David y en su curso va aumentando su caudal, al mismo tiempo que vivifica todo lo que riegan sus aguas. Este río es el del Bautismo con todo el caudal de gracias divinas que acarrea y reparte a los que a él se acercan.(21)

Isidoro piensa sin duda alguna en el Bautismo. En el Bautismo es donde la Iglesia madre y virgen presenta a su esposo Cristo estas generaciones de nuevos hijos. El fruto de estos desposorios de Cristo y la Iglesia."Quid enim carius, dice Gregorio de Elvira, Christo quam Ecclesia, pro qua sanguinem suum fudit? Aut quid Ecclesiae amabilius Christo, eius sancta et immaculata coniunctione magnam filiorum multitudinem per baptismi regenerationem procreavit".(22)

Y luego, en este mismo pasaje profético, de un dato sin importancia nos lleva Isidoro al momento de la herida del costado de Cristo. Isidoro esperaba este momento. Sus palabras merecen ser citadas:"Sic enim idem Propheta dicit: Converti me ad portam domus Domini, et ecce aqua egrediebatur subter limen domus ad Orientem. Facies enim domus respiciebat ad Orientem, aquae autem descendebant in latus templi dextrum ad meridiem altaris. Et converti me ad viam foras portam exteriorem, quae respiciebat ad Orientem, et ecce aquae redundantes a latere dextro (Ez.XLII) id est, a Christi latere".(23)

7. El mandato de Bautizar

"Id...predicad...bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo". El imperativo de una gran misión. El mandato misionero de Cristo. Otra ocasión en Isidoro para hablar del Bautismo. No es el enfoque, que ha dado a los tipos bautismales, el que aquí aparece. Este pasaje no es un tipo del Bautismo. Es el mandato de bautizar, para muchos la institución misma del Bautismo cristiano.

Esto mismo vale de los demás pasajes neotestamentarios, sobre los que Isidoro construye datos muy apreciables de su teología bautismal. No entran en la categoría de tipos del Bautismo. Ante la realidad, la sombra desaparece. Nos lo ha dicho Isidoro en otra parte. Con el anti-tipo ya a la vista desaparece el valor figurativo del tipo. El interés de estas alusiones al Bautismo es con todo muy grande. Isidoro no tiene propiamente un tratado sobre el Bautismo, a lo Tertuliano, Agustín y otros muchos Padres. A lo más un par de capítulos en el De Officiis dedicados casi exclusivamente al Bautismo. Por eso hay que buscar los diversos elementos esparcidos en todas sus obras para construir su teología bautismal. Y en esta búsqueda, sus comentarios a ciertos pasajes del Nuevo Testamento nos aportan datos de valor. Es la misma realidad del Bautismo cristiano estudiado desde diversos puntos de vista.

El mandato de bautizar lo comenta siempre Isidoro en

un ambiente acentuadamente trinitario. Ya conocemos su preocupación trinitaria. Aquí no tenía por qué esforzarse en buscar una interpretación trinitaria. El mandato mismo resalta el valor trinitario del Bautismo.(1)

Esta preocupación trinitaria de Isidoro se refleja en un rasgo de la teoría jurídica del contrato bautismal, que toma de Tertuliano y Cipriano. La Trinidad en la confesión de fe del candidato al Bautismo y en la invocación trinitaria de la fórmula bautismal viene a sellar en su papel de testigo la fuerza jurídica del contrato. La aportación de tres testigos era necesaria en el mundo jurídico romano para que el testimonio lograra validez.

En otra ocasión parafrasea el mandato misionero dado a los Apóstoles de repartirse por todo el mundo para predicar la "Buena Nueva". Los Apóstoles son fieles al mandato del Maestro. Bien pronto, fortalecidos con el Espíritu Santo se dispersan por todo el mundo. Predican el Evangelio. Y bautizan...El Bautismo se constituye en el sacramento misional para propagar la existencia de la Iglesia por todos los pueblos y por todas las naciones. Y lo predicaron y practicaron desde la mañana memorable aquella de Pentecostés. El Bautismo será siempre el medio de hacer nuevos cristianos. El Bautismo es el momento en el que el bautizado presta el acto de fe a la predicción evangélica y por el Bautismo pasa a pertenecer al cuerpo de Cristo.(2)

8. "U n u m B a p t i s m a"

El pasaje paulino es de todos conocido. "Un solo Señor, una sola fe, un solo Bautismo" (Eph 4,5). El texto que más se repite en toda la Liturgia bautismal. Isidoro suele cambiar ligeramente el texto con resonancias más eclesiológicas: una Madre, un Bautismo, una Fe. El pensamiento paulino de la unidad de la Iglesia viene postulado por la teología del "pueblo de Dios". Ella es la aplicación a la religión cristiana de la concepción antigua de la unidad religioso-política del mundo. Los pueblos orientales la vivían en su monarquía teocrática. Alejandro da carta de ciudadanía en Grecia a esta concepción unitaria del mundo. Augusto la realiza en Roma, donde estados y civilizaciones se disuelven para unificarse en un gran imperio. Pablo, hombre de su tiempo, pensaba también ecuménicamente.

La nueva experiencia cristiana, bien entendida, no desecha esta perspectiva, sino la refuerza; pues lleva una fuerza unitiva nueva y creadora, el Espíritu, la gracia. La multiplicación de las iglesias locales no es escisión, pues en todas existe una misma vocación divina y todas forman la misma asamblea del único Pueblo nuevo.

Las fórmulas paulinas de unidad son varias. Aquí se escoge una fórmula unitiva: hén báptisma. Escribiendo contra los bandos en Cristo, ha mencionado la relación única que tienen todos los cristianos por el Bautismo con

Cristo crucificado (1 Cor 1,13). El Bautismo une a todos los cristianos a este Cristo único y a su muerte única. También los tipos bautismales -el Paso del Mar Rojo- unió al Pueblo de Dios en el desierto (1 Cor 10, 1 ss). En (1Cor 12,13) declara Pablo que el Bautismo cristiano realiza la unificación de los cristianos en un sólo Espíritu, consagrándolos a un sólo cuerpo, el cuerpo de Cristo: "porque en un mismo Espíritu todos nosotros fuimos bautizados... en razón de formar un sólo cuerpo".

"On peut dire que le baptême, par son rite sensible et corporel représentant l'ensevelissement, unit au corps (mort) du Christ; dans son essence spirituelle, il unit au Christ".(1)

Sobre Eph 4,5 ha de construir Isidoro toda su teología de la hermandad e igualdad cristianas. Por eso lo cita con frecuencia. El es el fundamento de la caridad cristiana, que vale decir, del Cristianismo. Todos los que han pasado por esta Fuente del Bautismo llevan la sangre de miembros de una misma familia e hijos de una misma madre, la Iglesia. Ella los dió a luz en el seno de la Fuente bautismal.

Zenón acentuaba esta hermandad proveniente del Bautismo: "Qui eratis ante diversi, diversi natione, subito germani fratres, subito una geniti emersistis infantes"(2) La hermandad cristiana la funda Isidoro en nuestra incorporación y vida en el Cuerpo Místico. Las frases de Isidoro con que describe nuestra hermandad están calcadas en las de Pablo y en los comentarios de Agustín. Muy expresiva es esta frase: "Ex quibus (familia de Noé) omne genus humanum natum est,...et in uno pane Christi corporis redigendi".(3)

Esta idea de una hermandad cristiana basada en estos valores sobrenaturales fue preocupación constante de Isidoro. En el renacimiento bautismal a la gracia y a la fe

se allanan todas las diferencias sociales y raciales. De la Madre Iglesia nacemos todos iguales, todos hermanos, todos con el mismo destino y los mismos medios de santificación. El Bautismo es el acto de igualación. Había ceremonias en la Liturgia bautismal que ya desde antiguo dramatizaban esta unidad y hermandad cristianas. El Beso de hermandad al recién bautizado por todos los miembros de la comunidad y el rezo por primera vez de la oración de la hermandad, el Padre Nuestro, también en el seno de la comunidad de fieles o círculo de los "hermanos".(4)

La ocasión era bien solemne. El bautizado se encontraba ya en el seno de la Madre Iglesia, "madre de los vivos", como dice Tertuliano. Ahora la madre Iglesia presentaba a su nuevo hijo en la comunidad de sus hermanos. El bautizado debía orar juntamente con los hermanos. Precisamente ya en el siglo segundo había una ley eclesiástica, según la cual solamente al bautizado y confirmado se le permitía orar juntamente con los fieles.(5) Ildefonso atestigua esta misma práctica en la Iglesia española.(6) Tertuliano no precisa qué oración. Cipriano señala como la cosa más natural : "orationis dominicae sacramenta".(7)

Un análisis de estos textos le lleva a Dölger a suponer más que una mera explicación dogmática sobre el renacimiento espiritual, "scheint mir an einen liturgischen Brauch auszuschliessen".(8) Y no parece audaz suponer el mismo uso ya en tiempo de Tertuliano, conocida la íntima dependencia de Cipriano de Tertuliano.

Orígenes habla del canto de alabanza Ex.15; la oración del Antiguo Testamento. No parece arriesgado suponer el rezo de la oración del Nuevo Testamento, el Padre Nuestro. En las constituciones Apostólicas aparecen ambos textos unidos.(9) El rito es diverso. Cirilo de Jerusalen (10) y Jerónimo (11) suponen se trata del Padre Nuestro de la

función eucarística. Crisóstomo (12) e Ildefonso (13) suponen un rito especial entre el Bautismo y la Confirmación.

El beso después de la primera oración en comunidad pertenecía todavía al ritual de la iniciación. Dölger distingue en sus dos artículos entre el beso de la celebración eucarística y el beso de la iniciación o incorporación a la comunidad de la Iglesia.

En la Iglesia visigótica era esta fraternidad de mayor necesidad en aquellos tiempos. Eran tiempos de persecución y desconfianzas mutuas. El peligro de la herejía en las esferas inferiores todavía no estaba superado. Había traiciones por parte de los malos cristianos. De aquí la necesidad en los buenos cristianos por contraste y por instinto de conservación de acentuar y vivir en todo su esplendor esta otra conducta tan cristiana de mutua hermandad. La Iglesia del amor, como justamente se la suele llamar, alejando todo peligro de exclusivismos. Como Optato, (14) obispo de Numidia escribía: "Non enim potestis non esse fratres, quos isdem sacramentorum visceribus una mater ecclesia genuit, quos eodem modo adoptivos filios Deus pater excepit". Isidoro, en su comentario al libro de los Números, se hace eco del pasaje paulino sin que añada comentario propio: "Unum est etiam in Ecclesia Baptismum, fides eadem una est". (15)

Isidoro considera en la Iglesia una unidad exterior. Esta se constituye por el Bautismo y consiste en la profesión de la verdadera fe. Esta unidad exterior no se rompe por el pecado. Buenos y malos, justos y pecadores, lirios y espinas están dentro de esta institución de la Iglesia. Sólo el cisma, que en Isidoro va inseparablemente unido a la herejía formal, rompe esta unidad. La Iglesia presenta a los ojos de Isidoro una unidad interior mucho más fundamental. Es la unidad que expresara ya San Pablo con la imagen del cuerpo humano. El Espíritu

Santo es el alma de este cuerpo y los que participan de este divino Espíritu, principio, vivificante de la Iglesia, son los que viven en esta unidad interior de la Iglesia.

La Iglesia conserva la unidad dentro de su multiplicidad. La Iglesia se dilata por todo el mundo, pero encerrada en el anillo de la unidad de la Fe.(16) Los diversos ritos y pueblos se aunan y se funden en unidad de fe, en un reino y en un Pueblo, la Iglesia.(17) La unidad del cuerpo Místico es por el Bautismo realizada por la fe y la caridad.

El Bautismo cimienta la unidad de los fieles, porque el Bautismo es el sacramento de la incorporación a Cristo, al Cristo Místico, en donde todos somos un mismo cuerpo con los vínculos de unidad más estrecha y vital que la comparación del organismo ya de por sí sugiere. Sí, el Bautismo es el sacramento de la incorporación al Cristo Místico. "Nemo fit, dice San Agustín, membrum Christi, nisi aut baptismate in Christo aut morte p̄r Christo?"(18) O como Pedro Damiano formula: "Baptismus, totus ecclesiastici sacramenti origo".(19) Esta incorporación al Cuerpo Místico suele encontrar dos expresiones en la Tradición: "Ecclesiae Dei sociari"(20), "Ecclesiae incorporari" o "in corpus Ecclesiae transire".(21)

Significativa es la equivalencia que Orígenes establece entre "sanctificatus" y "Ecclesiae corpori sociatus"(22). Y es que por esta incorporación el bautizado recibe la adopción filiar divina y a vivir la vida divina en el Espíritu Santo. El Missale Gallicanum Vetus dice de los bautizados: "qui fidelium tuorum consortio desiderant sociari".(23) Y el español Gregorio de Elvira: "Baptismi enim aqua conspersi unum corpus caritatis effecti sunt"(24) En otra parte dice el mismo Gregorio: "diversa gentium multitudo sicut piscium per aquam baptismatis in Ecclesia congregatur".(25)

En la Liturgia bautismal española del Domingo in vi-
cessima, día de la convocación al Bautismo, se pide pa-
ra el candidato al Bautismo: "et baptizatus in unitatem
corporis redemptoris nostri assumptus exteteris".(26)
Tan lacónica pero certeramente dice el texto litúrgico
del sermón de la effetatio en el Domingo de Ramos: "Deus
una gratia omnes vos filios fecit".(27)

9. Morir y resucitar con Cristo

Por desgracia no siempre ha estado viva en la conciencia de los cristianos la relación íntima del Bautismo a Cristo. El mandato de Bautizar (Mt 28, 19) no acentúa en primer plano esta unión del Bautismo con la persona y obra de Cristo. La fórmula del mandato: "Id...bautizándoles en nombre..." acentúa un aspecto jurídico del Bautismo, la pertenencia jurídica del bautizado al Dios uno y trino. La frase "bautizar en nombre..." tiene su origen en la terminología jurídica del mundo greco-romano. Y la frase se repite en los Hechos de los Apóstoles varias veces. En otros sacramentos, por su misma institución, se realza más este aspecto cristológico. En auxilio de las relaciones cristológicas del Bautismo vino la teología paulina del Bautismo y esto por medio de la "syntología", que tanto acentúa Pablo cuando habla del Bautismo.

La synteología paulina relega a segundo plano la concepción jurídica bautismal y resalta el aspecto místico. Pero en la Tradición occidental, con un Tertuliano y Cipriano, se impuso este aspecto jurídico del Bautismo. El Bautismo es un contrato. Al fin muy a lo romano.

Isidoro es muy consciente de la múltiple relación del Bautismo con Cristo. Esta es la denominación bautismal que Isidoro más repite: "Baptisma Christi", "Gratia Christi", "Baptisma Jordanis".

El Rom. 6, 1 ss es el texto bautismal paulino más citado por los Padres. Texto lleno de una teología profunda. Por eso se hace obligado el tratar de él, en todo estudio teológico sobre el Bautismo. En este texto se echan los fundamentos para toda teología del Bautismo. El da al problema sacramental del Bautismo una explicación profunda. Y eso que Pablo trata de este problema aquí un poco indirectamente y de pasada.

Por ser éste un texto tan citado y tan comentado por toda la Tradición sería tema para un estudio sumamente interesante y de gran valor, el seguir los diversos pasos en la historia de la exégesis de este texto paulino. Los comentarios patrísticos son abundantísimos.

El texto paulino presenta una temática sumamente amplia, para la que no es éste el lugar de entrar a discutir. La crítica moderna opina respecto de este morir y resucitar del bautizado con Cristo "dass Paulus den Ausdruck "mitbegraben" (Rom 6,4) keineswegs aus Rücksicht auf den Ritus des Untertauchens gewählt hat".(1) En un estudio posterior señala el desarrollo histórico por el que la expresión "mitbegraben" pudo poco a poco ponerse en relación con el Eintauchen del Bautismo.(2)

En cuanto a su sentido teológico existe, por lo menos en un punto, plena conformidad; a saber, en que el "morir con Cristo" señala la muerte de Cristo como la única fuente del perdón de los pecados obtenido por el Bautismo. Para otras nuances no nos dan punto de apoyo los comentarios de Isidoro.

Cuándo aparecen estas tentativas de explicar la teología bautismal del morir y resucitar con Cristo por el simbolismo de la inmersión y emersión? Stommel ha negado rotundamente que Pablo concibiera la teología bautismal como un ser sepultado y resucitar con Cristo, del hecho de que el bautizado en el rito bautismal sea sumergido en

el agua y salga de nuevo del agua. El Nuevo Testamento da el mandato de bautizar en nombre del Dios uno y trino, pero calla sobre el rito del Bautismo.

De Ignacio de Antioquía Lundberg cita dos pasajes que aluden a una muerte y resurrección, y según Lundberg, se refieren al Bautismo.(3)

La Didajé constata la rúbrica de bautizar en agua viva.(4) Quizás un uso ya antiguo que encuentra aquí su manifestación espontánea. Un primer intento de hacer visible el efecto del Bautismo. Un intento que va más allá del signum del baño. Pero de una representación del morir no se habla.

Barnabas y Pastor Hermas (escrito en Roma antes del 200) mencionan los dos movimientos: bajar al agua (katabeíno) y salir del agua (anabaíno).(5) La transformación bautismal se realiza entre estos dos movimientos. Pero no se da significado simbólico a ambos movimientos ni se les acentúa. No son ritos, sino movimientos necesarios del baño.

Orígenes es el primero que usa la palabra tumba en conexión con el Bautismo y en concreto con el texto paulino de morir y resucitar.(6) Pero no desarrolla el simbolismo por el rito bautismal, sino por términos un tanto gnósticos de Luz-Dios y tinieblas-Demonio.

En el siglo cuarto se mencionan estos dos movimientos decisivos y necesarios del baño, pero sin atribuirles ningún simbolismo.(7) En este mismo siglo se empieza a relacionar el aflorar una y otra vez a la superficie del agua durante la inmersión (no los movimientos de descender al agua y salir del agua) con el estar sepultado y resucitar de Cristo.(8) Las constituciones Apostólicas lo siguieron con probabilidad.(9)

Ante este dato hay dos maneras de reaccionar. Quienes de este "submergere" y "emergere" sacan el morir y resu-

citar con Cristo.(10) Otros sostienen que ha de ser viceversa: la teología bautismal como morir y resucitar con Cristo se toma de Rom 6 y se explica por el simbolismo del "submergere" y "emergere", que por lo mismo suben al rango de rites del Bautismo. En este segundo caso sería trasladar el problema a Pablo mismo. Y en Pablo nos encontraríamos el mismo problema. Conocemos la opinión de Stommel sobre este particular y es la que hoy día más aprecio ha ganado.

La evolución del pensamiento de este simbolismo la reconstruye Stommel. El punto de partida es la comparación del Bautismo con el ser sepultado de Cristo. Esta relación sacramental del bautizado con el sepulcro de Cristo empieza teniendo carácter meramente temporal: la permanencia del bautizado en el agua. Luego adquiere un carácter local. El agua y la Fuente bautismal se hacen sepulcro. Y cita una serie de textos.(11)

El simbolismo de Cristo en el sepulcro y el Bautizado en el agua se desarrolla más con el dato de los tres días de la permanencia de Cristo en el sepulcro y la triple inmersión. Esta explicación simbólica de la triple inmersión se hace muy común entre los Padres.(12)

En la Iglesia española se hace más vital con las discusiones de la simple o triple inmersión. Por más que la triple inmersión ha tenido otro origen muy diverso. Encontramos la triple inmersión unida al hecho de nombrar las tres personas. En España y en Isidoro concretamente prevalece este sentido trinitario. Pero el origen parece estar en el uso de la antigüedad de dar más solemnidad a un rito con hacerlo triple.(13)

Precisamente esta triple inmersión constituye una dificultad seria para atribuir el ser sepultado y resucitar al "submergere-emergere" del baño bautismal. Ambrosio parece se presentó la dificultad y construye un ser sepul-

tado múltiple.(14) Basilio relaciona la triple inmersión con los tres días de Cristo en el sepulcro. Sobre la triple emergio calla.(15) En Cirilo de Jerusalem y Gregorio de Nisa se constata cierta indecisión en la evolución de supensamiento, ante la dificultad del triple "emergere" que llevaría en rigor lógico a una triple resurrección.

De este desarrollo histórico juzga Stommel la opinión de que Pablo escogiera la expresión "consepultado" con Cristo del rito del "submergere" como "*wenig begründet*".(16) El explicar la teología bautismal paulina del morir y resucitar con Cristo por el rito bautismal de la inmersión aparece en el siglo cuarto. Desde entonces pasó ya a formar parte de la explicación homilética y catequética. De aquí que haya habido, particularmente en nuestros días, intentos de hacer de este símbolo el *signum sacramentale*.(17)

Volvemos a Isidoro. En las Etimologías parafrasea el texto paulino, en el capítulo dedicado a la teología del Espíritu Santo. No quiere divisiones en la Trinidad. El Espíritu Santo actúa en unidad de acción con la Trinidad toda. A este propósito cita el texto de Pablo: "*Unde Paulus ait: Haec autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult (1 Cor 12,11) Sicut autem per Baptismum in Christo morimur et resuscitemur, ita Spiritu signamur, quod est digitus Dei et spirituale signaculum*".(18)

Habal de los diversos nombres dados al Espíritu Santo y analiza el nombre de "*Digitus Dei*" dado al Espíritu Santo. Y encuentra justificado el nombre en esta unidad de acción que el Espíritu Santo desarrolla con la Trinidad entera. Y cita el texto paulino de nuestro morir y resucitar con Cristo atribuyendo también al Espíritu Santo el "*signaculum spirituale*" que obra en nosotros la Trinidad augusta. La presencia de las tres personas divinas en el don bautismal de la gracia santificante.

En otro comentario al libro de los Números expone brevemente el objeto de diversas festividades del Cristianismo. Llega a la Pascua. La gran fiesta del Cristianismo. Y la Iglesia celebró desde muy antiguo el Bautismo único solemne de los catecúmenos en esta vigilia pascual. Isidoro no pierde de vista estas ceremonias bautismales, cuando resume nuestra participación en la fiesta de la Pascua. No encuentra otra expresión más acertada que la conocida de Pablo. Nuestra celebración pascual sea vivir el tránsito que es el Bautismo, tránsito ahora con Cristo, del mundo al Padre, tránsito por la pasión y muerte a la resurrección. También nosotros pasamos con Cristo en este día de la Pascua, cuando recibimos el Bautismo; porque entonces "*quando consepelimumur cum Christo per Baptismum, quasi a mortuis transeuntes ad vitae nativitatem*"(19) Este texto no es mera cita de las palabras de Pablo, sino que ofrece algo propio. Resalta más el aspecto que el Bautismo presenta de tránsito de la muerte a la vida. Como Cristo por la pasión y muerte pasó a la vida gloriosa de la resurrección. En el texto isidoriano domina una tendencia ontológica más bien que moral. También Pablo en el correspondiente capítulo de su carta a los Romanos analiza el aspecto ontológico del problema, por más que el punto de partida fuera la preocupación moral y ésta no se pierda de vista nunca en su comentario.

Isidoro tiene otros muchos comentarios a este texto paulino, o por lo menos basados en él, pero con prevalencia notable del aspecto moral sobre el ontológico. Se menciona el aspecto de paso que caracteriza el Bautismo, pero entendido muy exclusivamente en sentido moral. Paso del vicio a la virtud, paso de un actuar a impulsos del pecado antes del Bautismo a un actuar a impulsos del Espíritu Santo después del Bautismo. No se analiza ni aun se menciona el fundamento ontológico de este cambio en la conducta moral, pero se supone con toda la fuerza del prin-

cipio de causalidad. Un ejemplo clásico de estos comentarios isidorianos es el párrafo en que expone el objeto de nuestros misterios pascuales.(20)

La misma orientación moral presenta el comentario al pasaje bíblico de la esposa de Lot. Librada de perecer en las llamas de Sodoma, echa luego la vista atrás, y en castigo, queda convertida en estatua de sal. Esto lo interpreta Isidoro naturalmente de los bautizados. También éstos han sido libertados del máximo peligro de perecer. Lo que se espera de ellos es que acrediten ahora con su conducta la fe que han abrazado. Y en comentario aplica el pasaje a los bautizados, exhortándoles a no volver atrás, a la muerte del pecado. Las palabras de Isidoro respiran todo un empeño singular que los bautizados acrediten su conducta con obras dignas de la Fe que han abrazado.(21)

10. Nacidos de la Madre Iglesia en el seno de la Fuente Bau- tismal

El aspecto eclesiológico del Bautismo no se puede pasar por alto. Isidoro lo llevaba tan en el corazón que le brota por la pluma con mucha frecuencia. Su amor a la Iglesia, por la que tanto trabajó, influyó notablemente. Sus escritos están cargados de notas eclesiológicas. Del Bautismo, puerta de entrada en la Iglesia, ha hablado en páginas precedentes.

El Bautismo santifica, confiere la gracia que significa, por el Espíritu Santo, que es el agente de esta santificación en la Iglesia. Que el Espíritu Santo obre esta santificación en el alma del bautizado no es nuevo. Pero la nota isidoriana "penes Ecclesiam" es de gran interés. Sus mismas palabras: "Quae ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt, quia sanctus in ea manens Spiritus eundem sacramentorum latenter operatur effectum".(1) Y saca la consecuencia de su principio eclesiológico: "Unde, seu per bonos seu per malos ministros intra Dei Ecclesiam dispensentur, tamen qui sanctus Spiritus mystice illa vivificat, qui quondam apostolico in tempore visibilibus apparebat operibus, nec bonorum meritis dispensatorum amplificantur haec dona, nec malorum adtenuantur, quia (1Cor 3,7) neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus; unde et Graece mysterium dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem".(2)

La doctrina de la eficacia de los sacramentos independiente-mente de los méritos de los ministros queda claramente asentada. La herejía novaciana había sido superada. Isidoro no se contenta con asentar el principio sacramental de la eficacia de los sacramentos, sino señala el fundamento, o *idea*, la nota eclesiológica. Los sacramentos ejercen su poder santificador "en la Iglesia" independientemente de los méritos de los ministros. Hablando expresamente del Bautismo resalta su fundamento eclesiológico: "Praedicat etiam fontem in domo veri David, patentem in lavacro regenerationis".(2)

Los bautizados son hijos de la Iglesia por una generación y un parto no natural, sino sobrenatural en el Bautismo. Es la Iglesia la que sale al encuentro de sus hijos en la pila bautismal. Y por esto Isidoro ve en la Iglesia el cumplimiento o antitipo de Rebeca, que sale al pozo, donde la espera el siervo enviado por Abraham para escogerla como mujer de Isaac. "Abiit itaque puer in Mesopotamiam in civitatem Nachor; stetitque circa fontem, quaerens sponsam filio domini sui. Sic et lex, quae post fidem est, venit ad fontem baptismatis; et ibi adorans, occurrit ei virgo Rebecca, id est Ecclesia".(3)

El Bautismo sólo dentro de la Iglesia logra su *maximum* de eficacia. Respecto de la Eucaristía sostiene el mismo principio en una exégesis que hace al texto de la Escritura donde se les mandaba a los judíos comiesen el cordero pascual en la familia, en casa. "Quod autem ait de agni illius esu: Omnis alienigena non comedet ex eo, et in una domo comedetur, nec efferetis de carnibus eius foras, hoc de Christi corporis sacramento, cuius agnus ille figuram obtinuit, proprie tenetur scriptum: cuius corpus et sanguis in una domo, id es, in una Ecclesia vesci praecipitur, nec efferri foras, in plebibus scilicet haereticorum, quae ab eadem Ecclesiae catholicae unitate foris vagantur".(4)

Hablando del elemento sacramental de la Confirmación asienta Isidoro el mismo principio eclesiológico: "quoniam ungitur populus fidelis in Ecclesia, in quibus divinitas tanquam in tabernaculo habitat".(5) Expresamente sobre el Bautismo muestra Isidoro la misma preocupación eclesiológica. El Bautismo y la Iglesia van inseparables. Aquel en la Iglesia y la Iglesia en el Bautismo logran su pleno significado. En el Bautismo se auna y desarrolla vitalmente el Cuerpo Místico de Cristo, la Iglesia: "Porro in similitudinis conspersione credentium per aquam baptismatis collectam Ecclesiam, quae corpus est Christi, perspicue demonstrabat".(6)

La Iglesia es pues madre. Del seno de esta madre, la Fuente bautismal, nacen los nuevos cristianos a esta familia del Nuevo Pueblo de Dios. Aplicación del concepto del Bautismo como renacimiento. Si el Bautismo es un renacimiento, la Fuente bautismal es el seno de la Iglesia donde nacen estos hijos para el cielo.

S. Tromp, Bedard W.M. y Plumpe J han estudiado y trazado el desarrollo histórico de este concepto de la Iglesia como madre de los bautizados.(7)

Justino se hace eco de la concepción joannea. El Bautismo es una regeneración espiritual y la contrapone al nacimiento natural. Pero no es mencionada todavía la palabra madre.(8) Ireneo, explicando la regeneración bautismal, trae asociaciones virginales que evolucionarán enseguida en el concepto de la Iglesia Virgen y Madre. El testimonio más antiguo en que se llama a la Iglesia "Madre" es la carta de los Mártires de Lión (del 177 al 178) despachada por el grupo de cristianos asiáticos del Sur de la Galia -quizás redactada por el mismo Ireneo.(9)

Del estudio que hace de este concepto entre los Padres orientales resume Bedard sus conclusiones: "We can conclude...remarking that a fifth-century Syrian writer, Pseu-

o-Dionysius the Areopagite, was able to refer quite casually, in the course of an account of the baptismal ceremonies, to the candidates advancing towards the mother of adoption".(10) (Y del hecho de que no juzgue necesario explicar una expresión como ésta concluye Bedard)...All this is evidence that in the East by the fifth century it had become quite conventional to refer to the font as a womb of mother".(11)

Entre los escritores occidentales la Iglesia africana es la que con más cariño cultivó este concepto. El agua bautismal es el seno de la maternidad de la Iglesia. Tertuliano es el primero en esbozar este concepto. El agua bautismal es el medio en el que el Espíritu Santo ejerce su poder generativo. Y frente al poder generador del Bautismo cristiano, aparecen los ritos purificatorios de los paganos completamente estériles, pues el agua que usan es "vidua". Expresión muy gráfica, que por contraste califica el Bautismo cristiano de fértil por usar aguas de esposo prolífico, el Espíritu Santo y madre prolífica, la Iglesia. Sus afirmaciones son bien categóricas. "Vera mater viventium...Ecclesia".(12) "Ne mater quidem ecclesia praeteritur. Siquidem in filio et patre mater recognoscitur, de qua constat et patris et filii nomen".(13)

Cipriano desarrolla todavía más las ideas de Tertuliano. En la controversia sobre el rebautismo levanta bandera su argumento. Imposible que el Bautismo fuera de la Madre Iglesia pueda engendrar hijos de la Iglesia. De Cipriano son las frases tan conocidas: "El que no tiene a la Iglesia por madre no puede tener a Dios por padre".(14) O también "para poder tener a Dios por padre, hay que tener a la Iglesia primero por madre".(15) A los bautizados les llama: "Ecclesiae matris gloriosa foecunditas".(16)

Agustín da espléndidos testimonios de la maternidad de la Iglesia. En su sermón a los catecúmenos describe

del modo más plástico la fisiología de esta generación y nacimiento aplicada a nuestro tema bautismal. "Dum per sacratissimum crucis signum vos suscepit in utero sancta mater ecclesia, quae, sicut et fratres vestros cum summa laetitita spiritualiter pariet, nova proles futura tantae matris, quousque per lavacrum sanctum regeneratos verae luci restituat, congruis alimentis eos, quos portat, pascat in utero, et ad diem partus sui laetos laeta perducatur".(17)

Otras afirmaciones precisas y categóricas abundan en todos los escritos de Ambrosio y de Agustín. Sólo un par de ellas a manera de ejemplo. De Ambrosio son las frases: "Haec est Eva omnium viventium", "Mater ergo viventium est Ecclesia".(18) Y de Agustín: "Amemus Dominum Deum nostrum, amemus Ecclesiam eius; illu sicut patrem, istam sicut matrem...Tenete ergo, carissimi, tenete omnes unanimiter Deum patrem, et matrem Ecclesiam".(19) "Neque poterit quispiam habere patrem, qui Ecclesiam contempserit matrem".(20)

Esta misma corriente teológica presentan otros Padres de la Iglesia occidental: Optato, Obispo de Milevum en Numidia,(21); Quodvultdeus (22); Zenón (23); Ambrosio (24) y Paciano (25); León Magno perpetúa en Occidente la tradición de este concepto de la maternidad de la Iglesia.(26)

Bajo esta idea de la maternidad de la Iglesia agrupa Isidoro varios pasajes escriturísticos. La Iglesia se acredita como esposa de Cristo. Cristo mismo la lava con un Bautismo de su obra redentora para que aparezca la esposa que no tiene ruga ni mancha. La Iglesia es esposa de Cristo, y como tal, madre de todos los cristianos, que le da a luz a su esposo Cristo precisamente en el seno de la pila bautismal. Datos que interpreta Isider en diversos pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento. Todos estos conceptos de la Iglesia esposa de Cristo, Madre de

los cristianos, virgen, se mezclan con ¹pena equivalencia en los escritos de Isidoro.

De Urias Hethaeus advierte que es imagen del diablo con quien estaba desposada la Iglesia: "quam Christus concupivit lavantem a sordibus saeculi semetipsam, et per lavacri undam purificantem".(27) Cristo la acepta como esposa, pero purificándola antes en las aguas del Bautismo. Cristo confía a su esposa el Bautismo, como nos dice la Liturgia visigótica: "Dedit sponsus esponse sue munera aquas vivas, id est, Christus Ecclesiae".(28)

Desposorios naturalmente espirituales de Cristo con la Iglesia. Símbolo de los desposorios de cada alma con Cristo. Pero verdaderos desposorios. "Est enim et sancta Ecclesia Domino nostro Jesu Christo in occulto uxor. Occulte quippe, atque intus in abscondito secreto spirituali anima humana inhaeret verbo Dei, ut sint duo in carne una, quod magni coniugii sacramentum in Christo et in Ecclesia commendat Apostolus (Eph. V)".(29)

Otra vez afirma sencillamente el hecho de estos desposorios entre Cristo y la Iglesia, sin pararse a describirlos. "Sponsus (Jo II) Christus est; cujus nuptiae cum Ecclesia celebrantur, in cujus conjunctione aqua in vinum mutatur, quia credentes per lavacri gratiam transeunt ad passionis coronam".(30)

Estos desposorios de Cristo y la Iglesia los señala el LO en la pila bautismal, a donde viene la Iglesia figurada en Rebecca: "sit ille puteus olim mystici figuratur...Rebecca...in quo benedicuntur omnes tribus terrae nuptura, id est Ecclesia Christo socianda descendit".(31)

Las relaciones esponsales de Cristo y la Iglesia ocupan un puesto de preferencia en la eclesiología isidoriana. Isidoro ve un prenuncio de esta unión esponsalicia de Cristo y la Iglesia en el Cantar de los Cantares.(32)

Cristo baja del cielo y se une a la Iglesia en matrimonio.(33) Para realizar esta unión matrimonial Cristo deja a su Padre y a su madre, la Sinagoga.(34) Estas bodas entre Cristo y la Iglesia llegan a un celebrarse realmente.(35) Afirmaciones para las que Isidoro postula un sentido propio, pues no se cansa de repetir que Cristo es verdadero esposo.(36)

Una pregunta va siempre unida a este problema. ¿Cuándo se celebra este matrimonio entre Cristo y la Iglesia? Agustín (37) y Gregorio Magno (38) habían señalado la Encarnación como momento de esta unión matrimonial entre la naturaleza divina y humana. Isidoro da a la respuesta una orientación propia. El Esposo es Cristo, Verbo de Dios, la Esposa, la Iglesia, carne del Verbo. Quizás las dos acepciones sean equivalentes, pero el matrimonio entre dos naturalezas, en sentido agustiniano no aparece tan acentuado en los escritos isidorianos. En un pasaje, donde habla de la carne de Cristo, se acerca a la posición de Agustín.(39) Pero el enfoque del problema es distinto. En Agustín se trata de una unión matrimonial en la Encarnación entre el Verbo y Género humano o Iglesia. Isidoro habla más bien de un matrimonio entre el Verbo y la Iglesia, sin que se mencione al Género humano : "in ipso homine suscepto (Verbo incarnato) ecclesia Deo copulata est".(40)

Isidoro describe algunos rasgos esenciales de este matrimonio. La nota de misterio, que Pablo (Eph. 5,32) realza, encuentra también eco en Isidoro: "Sacramentum magni coniugii".(41) Para la Esposa reclama el anillo, como prenda de legítima esposa.(42) La Iglesia es esposa virgen en la fe.(43) La virginidad en la fe, incontaminidad con la herejía, es un rasgo muy acentuado en toda la Patrística. En la Iglesia española, Gregorio de Elvira realzó esta virginidad de la Iglesia en la fe. Virgen y Esposa perpe-

tua es la Iglesia unida en matrimonio a Cristo.(44)

No es necesario insistir más en un punto que por lo demás está suficientemente acreditado en casi todos los escritos de Isidoro. Y en esto sigue Isidoro las líneas tradicionales, ya trazadas hacía siglos. Esta esposa fiel de Cristo, la Iglesia, le da a luz generaciones de hijos. En muy diversos pasajes de sus escritos nos lo consigna Isidoro con toda fuerza y realismo. Primeramente en conexión con la idea tan bella, fruto también de una larga tradición, de que la Iglesia es Madre-Virgen. De aquí el parangón de la Iglesia con la Virgen María, Madre y Virgen al mismo tiempo. Con gran fuerza de expresión lo afirma Isidoro : "*Maria autem Ecclesiam significat, quae cum sit desponsata Christo, virgo nos de Spiritu Sancto concepit, virgo etiam parit.*(Mt I)".(45)

Ildefonso llama a los bautizados "*filii Dei Patris et matris Ecclesiae*". Y sencillamente porque, como dice en otro lugar, los bautizados son los que "*ex utero matris Ecclesiae, id est, ex lavacri fonte per Spiritum sanctum genitos*".(46)

La maternidad de la Iglesia queda muy bien testimoniada en casi todos los escritos de Isidoro. La Iglesia es madre de los fieles. La relación de "madre" e "hijos" aplicada a la Iglesia y bautizados se repite sin cesar en los escritos de Isidoro. Cuando describe la maternidad de la Iglesia la califica de "celestial"(47) y "piadosa" (48). Y busca en la Antigua Alianza tipos que hayan figurado esta fecundidad de la Iglesia. Raquel, primero estéril, luego fecunda es un tipo de la Iglesia.(49) Ana, madre de Samuel es otro tipo de la maternidad de la Iglesia: "*Anna, quae fuit sterilis, et postquam fecunda facta est (1 Reg 1) Ecclesiam Christi significat, quae prius in gentibus erat sterilis, nunc largiter pollet per universam terram porle numerosae fecunditatis*".(50)

Es el contraste que Isidoro acentúa. La esterilidad es de los tiempos del Viejo Testamento. Del Nuevo es, en cambio, una fecundidad prodigiosa, que la Iglesia ofrece a su esposo Cristo. No existe límite geográfico. Todas las naciones y todas las razas han de renacer para Cristo en el seno de su esposa, el Bautismo. Los apóstoles son los misioneros que preparan estas hornadas a Cristo y la Iglesia. En este ambiente universalista interpreta Isidoro el número de los cuatro mil que fueron alimentados con los siete panes. Son las cuatro partes del mundo que hasta entonces se conocían. Y de todas estas partes del mundo se difunden generaciones de hijos nacidos para Cristo por la Iglesia madre en el seno de la fuente bautismal. "*Quatuor autem millia viri qui aliis septem panibus aluntur, eadem gentium Ecclesia est, quae in quatuor mundi partibus diffunditur, atque ubertate septiformis gratiae recreatur*"(51)

Hijos de esta madre son los gentiles.(52) Y como en otro pasaje añade, judíos y gentiles.(53)

Esta es la fecundidad de la Iglesia madre, que con júbilo presenta a su esposo estas generaciones de bautizados. El contraste de esta fecundidad neotestamentaria de la Iglesia en adquirir pueblos para Cristo por el Bautismo con la esterilidad del Viejo Testamento impresiona una vez más a Isidoro y aprovecha todos los pasajes y figuras del Antiguo Testamento en que se parangonan estas dos ideas: esterilidad-fecundidad. La esterilidad de Sara es traída con frecuencia como ejemplo de la esterilidad de los tiempos del Viejo Testamento, para luego con su fertilidad milagrosa admirar las generaciones que de su hijo Isaac -figura de Cristo- le han de venir por la Iglesia: "*Stirilitas autem eius intimat quod in hoc saeculo spe salvi facti sumus, et in Christo tanquam in Isaac omnes nati sumus. Quem partum Ecclesia in fine temporum*

mirabili Dei gratia, non naturali fecunditate, procreavit. Jam deinde sequentis historiae sacramentum quid imaginarie portendebat, inspiciendum est. Quis ergo in Abraham, ut praedictum est, per illa immolationem figurabatur, nisi Pater excelsus? Quis in Isaac, nisi Christus?"(54)

No siempre se menciona el Bautismo, pero siempre está latente la idea de que el Bautismo es el medio por el que los nuevos pueblos y las nuevas generaciones vienen a Cristo.

Este mismo tono de entusiasmo^s llevan las palabras del sermón final con el que Ildefonso clausura su tratado "de Cognitione Baptismi". Reminiscencias de Tertuliano y de San Agustín en todo bien marcado: "modo nati infantes, parvuli in Christo, nova proles Ecclesiae, gratia Patris, fecunditas matris, germen pium, examen novellum, fons nutriti honoris et fructus laboris, gaudium et corona mea"(55)

Sí, la Iglesia es Virgen, pero madre. Con calor lo defendía Paciano: "Ecclesia est virgo sancta, castissimis sensibus, sponsa Christi, Virgo, verum est: sed et Mater. Sponsa; manifestum est: sed et uxor et conjux de viro suo sumpta... Multus igitur huic virgini partus et proles innumer, qua totus orbis impletur... Magna in filios cura matris istius..."(56)

Ambrosio juega con estos dos conceptos de Virgen y Madre aplicados a María y con los de Madre e Hijo aplicados a la Iglesia y bautizados. "Christus virginis sponsus, et si dici potest, Christus virgineae castitatis, virginitas enim Christi, non virginitatis est Christus. Virgo est quae nupsit, virgo quae nos suo utero portavit, virgo quae genuit, virgo quae proprio lacte nutrit"(57)

Este doble concepto "madre-virgen" aplicado a la Iglesia, no contiene meras reminiscencias míticas. El punto de partida de este simbolismo aplicado a la Iglesia son las palabras de Jesucristo sobre la necesidad de un "re-

nacer" (Jo 3,3), de un "renacimiento" del agua y del Espíritu Santo (Jo 3,5). La imagen suscita nuevas construcciones. Y del "renacimiento" ya en tiempo apostólico surge el correlativo de "madre" aplicado a la Iglesia. (Gal. 4,26) La Iglesia es la "esposa" de Cristo (Eph 5,25) imagen que redondea la de "madre" ya que Cristo despierta en su esposa la Iglesia la nueva vida de los fieles.

Desde Pablo adopta ya modalidades y rasgos que van más allá de las relaciones del nacimiento de los fieles de la madre Iglesia en el Bautismo. Pablo relaciona este nacimiento no tanto con el Bautismo, cuanto con la Fe. Fe y Bautismo llevan una unión indisoluble. Ya el Señor los unió en Mc 16,16: el que crea y sea bautizado... Pablo, de quien es la imagen de la Iglesia como esposa y madre de los creyentes, concibe sus esfuerzos de apóstolado por la conversión de los paganos bajo esta imagen. El ejerce cuidados maternos, padece dolores de parto (Gal 4,19); da a luz a los fieles, los fieles son hijos suyos (1 Cor 4,14); los alimenta con su leche (1 Cor 3,2)

Ya se han presentado textos de Isidoro en que aparece también con toda claridad que el concepto de la maternidad de la Iglesia trasciende más allá del Bautismo y guarda relación íntima con la fe. Fe y Bautismo van en Isidoro siempre unidos. Tertuliano había acentuado ya esta conexión íntima entre Bautismo y Fe. (58) Tan consciente es Tertuliano de esta relación mutua, que algunos pasajes logran solamente su sentido traduciendo Fe por Bautismo.

Detrás de todas estas expresiones hay una teología que se traduce en imágenes para plasmar gráficamente su pensamiento; y no una reminiscencia mítica, como han pretendido algunos. A la luz de estas expresiones y explicaciones patrísticas se ha de entender el "uterus" aplicado a la Fuente Bautismal. Para la Tradición, especialmen-

te la occidental, la Fuente bautismal es el seno maternal de la Iglesia. Si el Bautismo es el momento del nacimiento, el catecumenado es el período de gestación, como expone San Agustín. Y hasta señala el primer momento de esta concepción: la primera señal de la cruz en la frente del candidato.(59). El nacimiento se realiza en la Fuente bautismal. La salida del recién bautizado de la Fuente con ayuda del Padrino, deja compararse con las circunstancias externas de un nacimiento.

La Iglesia española ha tenido siempre esta maternidad de la Iglesia como un concepto favorito que de los Padres pasó a la Liturgia y en ella perduró durante siglos. En los libros litúrgicos visigóticos encontramos los testimonios más bellos.

En la fiesta de San Juan se nos dice de la Iglesia: "*exaudiens illum pro membris totius Ecclesiae sancte, quem Matris suae voluit curam habere*". Latente está aquí de nuevo la comparación de la maternidad de la Iglesia con la maternidad de María.(60)

En otro pasaje pide para los que vuelven de este mundo a la patria celeste: "*in gremio matris Ecclesiae suscipere digneris propitius*".(61)

En la bendición de la fuente describe el gozo materno de la Iglesia que contempla el crecimiento de sus miembros: "*ut dum familiae tuae renascentium numerus adicitur, renascentium cetus tua abstipulatione servetur. Sic de perditorum inventione sancta mater letetur Ecclesia, ut de inventis nulla unquam perferat detrimenta*".(62)

En tono todavía más solemne y retórico se saluda a la generación de bautizados con las palabras de Sta Isabel a su prima María: "*Et ne iterum moriantur in pristinis peccatis suis, abluuntur in benedictione fontes aquarum; renascantur in Spiritu sancto, et videant sempiternum al-*

tare tuum Jherusalem; et virtus altissimi obumbret eis. Benedicta sit generatio eorum, mater Ecclesia, et benedictus fructus ventris eius; quoniam magnificabit Dominus servos suos in bono, et regni eius non erit finis. Amen".(63)

El hereje arrepentido viene "festinans ad matrem suam Ecclesiam"(64).

En la bendición del niño que va a la escuela se invoca a la Iglesia con el calificativo preciso: "Habeat in te sancta et vera mater Ecclesia sui augmentum".(64)

Quizás el testimonio más precioso de esta maternidad de la Iglesia sea esta oración del Sábado Santo: "quos matutino partu per gratiam Spiritualem hac nocte progenerat mater Ecclesia, sine corruptione concipiens, et cum gaudio pariens, exprimens in se utique formam Virginis Genitricis absque ullo humano contagionis fecunda conceptu".(65)

El oracional visigótico se hace también eco de esta maternidad de la Iglesia y en términos cargados del más sano realismo. En el Domingo de Ramos presenta a Dios a los bautizados con estas palabras: "Hi aunt, Domine, quos tibi parit vera mater ecclesia, velut novella plantationis stabilita: introduc ergo eos, quesumus, ad regnum gloriae tuae, quos per adnotationem officii suscepimus in gremio matris ecclesiae; ut regno vel patria in qua eos curamus adscribere, mereamur cum illis perenniter exultare".(66)

Y el día de San Torquato: "Hi sunt, Domine...incorrupto partu nobis generavit virgo mater Ecclesia".(67)

O como Ildefonso acertadamente formula: "certe qui nascuntur ex aqua et Spiritu sancto, non aquae filios eos rite dixerit qu' spiam, sed plane dicuntur filii Dei Patris, et matris Ecclesiae. Sic ergo de Spiritu sancto natus est Filius Dei Patris, non Spiritus sancti".(68)

I n t r o d u c c i ó n

(N o t a s)

(1) En: Handbuch der Dogmengeschichte, publicado bajo los auspicios de M. Schmaus-J.R. Geiselmann-A. Grillmeier. Tomo IV. Sakramente. Fascículo 2: Taufe und Firmung. Freiburg (1956)

(2) Puniet P. de, Baptême; en: DACL, tomo II, cols 251-346.

Idem, Bénédiction de l'eau; en: DACL, tomo II, 1, col. 595.

Idem, Catéchuménat; en DACL, tomo II, cols 2579-2621.

Idem, Apertio Aurium; en DACL, tomo I, 2, cols 2523-37

Idem, La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne; en RevQuestHist 37 (1902) pp. 382-420

(3) Coppens J., L'imposition de mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne, Univ. Cath. Lovan., Dissert. II, 15. Wetteren (1925)

Galtier, La consignation à Carthage et à Rome; en: RechScRel 2 (1911) p. 365 ss

Idem, Imposition de mains et bénédiction au Baptême; en: RechScRel 27 (1937) pp. 464-466

Idem, La consignation en les églises d'Occident; en: RevHistEccl 13 (1912) pp. 280-283

(4) Stenzel A., Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie. Innsbruck (1958)

(5) Glaue P., Zur Geschichte der Taufe in Spanien. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften I. Heidelberg 1913. II Heidelberg 1927.

(6) Krinke J., Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter; en: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft herausgegeben von ihrem spanischen Kuratorium. Erste Reihe. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Tomo 9. Münster Westfalen (1954)

(7) Stenzel A., op. cit. pp. 186-193

(8) Ogara F., Tipología bíblica según Isidoro; en: *Miscellanea Isidoriana. Romae* (1936) p.135

(9) Lindsay W.M., *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum Libri XX, Oxonii* (1911)

(10) F. Arévalo, *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia*, 7 tomos, Roma(1797/1803)

(11) Becker G., *De natura rerum*, Barcelona 1857

(12) Anspach A.E - Vega A.C., *Sancti Isidori Hispalensis Episcopi liber de variis quaestionibus adversus iudeos seu caeteros infideles vel plerosque haereticos iudaizantes ex utroque Testamento collectus...Scriptores ecclesiastici hispano-latini veteris et medii aevi*, El Escorial (1940) Fascículos 6-9.

Pero la paternidad isidoriana de esta obra no es reconocida por todos los patrólogos. La publicación suscitó una controversia entre los editores Anspach-Vega y el mundialmente reconocido patrólogo español J. Madoz. En su artículo (Una obra de Félix de Urgel falsamente adjudicada a Isidoro de Sevilla; en: *Estudios Eclesiásticos* 23 (1949) pp. 147-167) atacó con profusión de argumentos la posición de Anspach-Vega. Estos contestaron en otro artículo reafirmando su tesis. (El Liber de variis quaestionibus no es de Félix de Urgel; en: *Ciudad de Dios* 161 (1949) pp. 217-268). La última palabra es de J. Madoz. Los científicos consideran los argumentos de J. Madoz como definitivos. (Contrastes y discrepancias entre el Liber de variis quaestionibus y San Isidoro de Sevilla; en: *Estudios Eclesiásticos* 24 (1950) pp. 435-458)

(13) Vega A.c., *Ibidem*, Fascículo 5 (1935)

(14) Anspach A.E., *Ibidem*, Fascículo 3 (1935)

(15) Altaner B., *Der Stand der Isidorforschung*; en *Miscellanea Isidoriana. Romae* (1936) pp. 1-32

(16) Havet J., *Les Sacraments et le rôle de l'Esprit Saint d'après Isidore de Sevilla*; en: *EphThLov* 16 (1939) pp. 32-93

(17) Geiselman J.R., *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie. München* (1933)

(18) Sagües J.F., *La doctrina del Cuerpo Místico de San Isidoro de Sevilla*; en: *Estudios Eclesiásticos* 17, (1943) pp. 227-57; 329-360; 517-546.

González S., *Inhabitación del Espíritu Santo en Isidoro*; en *Revista española de Teología* (1941) pp.10-33

I.- ¿U n o o v a r i o s s e n t i d o s b i b l i c o s

(N o t a s)

(1) Crehan J., Early Christian Baptism and Creed. A Study in Ante-Nicene Theology. London (1950)

Idem, Ten years' on baptism and confirmation: 1945-1955; en: Theological Studies 17 (1956) pp. 494-515

(2) Hans Urs von Balthasar, Geleitwort zu "Der geistige Sinn der Schrift" de H. de Lubac, Einsiedeln (1952) p. 7; Berechtigte Uebertragung von Dr. Martha Gisi.

(3) Daniélou J., Les diverses sens de l' Ecriture dans la tradition chrétienne primitive; en: EphThLov 24 (1948) p. 119

(4) Citado por H. de Lubac, Der geistige Sinn der Schrift Einsiedeln (1952) p. 13. Este escrito de H. de Lubac lo citaremos en adelante con la sigla GSS. De este libro, que lleva el sello de todos los demás libros que han salido de la pluma de H. de Lubac, dice H. Urs von Balthasar: "Henri de Lubac... ... nur scheinbar hat bei ihm die Tradition, deren stupende Kenntnis bei ihm bekannt ist, das Übergewicht: denn nachdem er ihr tiefstes dogmatisches Recht gegen einen oberflächlichen Kritizismus verteidigt hat, gibt er am Ende unumwunden die historische Schwäche und die Ergänzungsbedürftigkeit der geistigen Auslegung zu und verlegt die anzustrebende Einheit in die Zukunft" (Geleitwort...p.7)

(5) "Lex divina triplici sentienda est modo. Primo ut historice; secundo ut tropologice, tertio ut mystice intellegatur. Historice namque iuxta litteram, tropologice iuxta moralem scientiam, mystice iuxta spiritualem intellegentiam. Ergo sic historice oportet fidem tenere, ut eam et moraliter debeamus interpretari et spiritualiter intelligere" (Isidorus, SEN I,18,12; PL 83,579 A)

"Quod legis scriptura non solum historialiter, sed etiam mystico sensu, id est, spiritualiter sentienda est,

docet Dominus in Psalmis: "Attendite, populi mei, legem meam; inclinate aurem vestram in verba oris mei, aperiā in parabolis os meum, loquar propositiones ab initio" (Ps. 77, 1) Quod etiam propheta in alio psalmo confirmat, dicens: "Inclinabo ad similitudinem aurem meam, aperiā in psalterio aenigmata mea" (Ps 48, 5)

In similitudine enim, et aenigmate sentiuntur omnia legis; aenigma enim est obscura similitudo, per quam monetur homo ut cor suum acuat, et ad interiora intelligenda confugiat. Sic quoque Sapientia per Salomonem dicit: "Scribe legem dupliciter, et tripliciter in corde tuo. Dupliciter enim sentitur lex, ut prius secundum historiam, deinde secundum sacramentorum intelligentiam sentiatur. Tripliciter autem scribitur, dum non solum historialiter, vel mystice, sed etiam moraliter, quid in unumquodque gerere debeat edocetur.

Unde et arca, quae construebatur a Noe, bicamerata et tricamerata fieri iubetur quod intra Ecclesiam ~~omnis~~ legis materia, et historia locum habeat, et mysticum sensum recipiat, et informationem morum contineat. In parabolis enim et aenigmatibus scripta est lex, et ipsae parabola et propositiones. Hinc est quod Judaeis obiecta et clausa sunt omnia; qui nisi crediderint, ad eorum intelligentiam pervenire non possunt" (Isidorus, FID II 20, 1-3; PL 83, 523 CD - 529 A. Cfr. DIF 2, 154; PL 83, 94 DC)

(6) GSS p. 19. Lubac cita varios testimonios de escritores medievales, que explican las relaciones mutuas entre estos sentidos bíblicos con comparaciones trinitarias: Ulrich de Estrasburgo: "Der geistige Sinn wird untergeteilt in drei, nämlich in die Tropologie, die Allegorie und die Anagogie, damit, wie der Glaube in der Einheit des Wesens die Dreiheit der Personen festhält, auch die Glaubenslehre in der Einheit des buchstäblichen Sinnes die Trinität des geistigen Sinnes halte" (Liber de summo bono 1, tr. 2. c. 10) Buenaventura: "Gott ist einer und dreifaltig, im Wesen einer und drei in den Personen. Darum hat die Schrift, die aus ihm stammt, in der Einheit des Buchstabens die Dreiförmigkeit der geistigen Einsicht" (Brevil. prol. 4; Quar. 85, 265)

(7) GSS p. 20

(8) In Amos; PL 25, 1090 B; In Ez.; PL 25, 299 B; Cfr. Ep. 108, 26 (Hilberg 2, 344); Ep. 129, 6 ebd. 3, 173; De Bened. Jacob; PL 23, 1308 D. H. de Lubach cita en su GSS p. 20, nota 40 a teólogos medievales que construyen sobre esta comparación.

(9) GSS p. 20

(10) GSS p. 21

(11) FID II, 20,1; PL 83, 528 C

(12) GSS p. 21

(13) Ibidem. Que la alegoría, así entendida, sea la "virtus" y "ratio" de la Historia, son palabras de Gregorio de Elvira, (Tract. 7 y 13; edición Batiffol-Wilmart 76, 141). A. C. Vega ha publicado una edición crítica posterior de estos tratados en "Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini Veteris et Medii Aevi" 12-15; El Escorial (1944) en 4to, LXIV 205 p. No la hemos podido tener a mano en Alemania. En España la hemos manejado. Gregorio de Elvira siente predilección por el problema de la interpretación de la Escritura y de las relaciones entre ambos Testamentos.

(14) GSS p. 22. Cristo y la Iglesia, un mismo misterio. Es la exclamación de un creyente, hoy elevado a los altares. "Me parece, que todo se reduce a uno, Cristo y la Iglesia; y esto no debe presentarnos dificultad alguna" (Sta Juana de Arco). O en términos más teológicos: "Christi et Ecclesiae, unam personam nobis intimari" (Agustín, De doctr. christ. 1,3,c.31,n.44; PL 34, 82). "Redemptor noster unam se personam cum sancta Ecclesia, quam assumpsit, exhibuit" (Gregorio el Grande, Moralia in Job, praef. c.XIV). "Christus et Ecclesia, id est caput et corpus, una persona est" (PL 76, 762 C)

(15) In Is. 96; PL 37, 1237 C; Contra Faustum 12, 29; PL 42, 275; 16, 9, 14; PL 42, 320, 325.

(16) Contra Faustum 22, 94; PL 42, 463

(17) "Sane non omnia quae in lege et prophetis scripta sunt mysteriorum aenigmatibus obteguntur; sed pro his quae aliquid significant, etiam quae nihil significant connectuntur. Sicut enim in citharis, et huiusmodi organis musicis, non quidem omnia quae tanguntur, canorum aliquid resonant, sed tantum chordae. caetera tamen in toto citharae corpore ideo facta sunt, ut esset ubi connecterentur et quo tenderentur illa quae ad cantilena suavitatem modulaturus est artifex: ita in his prophetis narrationibus quaeque dicuntur aut aliquid sonant in significationem futurorum, aut, si nihil sonant, ad hoc interponuntur, ut sit unde illa significantia tanquam sonantia connectuntur" (MYS Ge Praef.4; PL 83, 208 BC - 209 A).

(18) Quodl. 7, q. 6 a 15

(19) FID II, 20, 3; PL 83, 529 A.

(20) Ibidem

(21) GSS p. 25

(22) Ad Elip. 1, 99; PL 96, 956 A

(23) Tract. Orig. 3; Edic. Bat.-Wilmart 23

(24) GSS p. 25

(25) In Amos 2,5; PL 25, 1036 B; In Ez. 2,4.10,2;
PL 76, 1058

(26) Cfr. Chrysosthomus De poenit. h.6,4; PG 49, 320;
Agustin. Civ. Dei 17, 5,2; PL 41, 313.

(27) 2,2,q - 173 a.4

(28) De typica apud Chrysosthomum prophetia, Gregoria-
num (1943) p. 71

(29) FID II, 20, 1; PL 83, 528 C.

II.- Sentido literal

(N o t a s)

(1) PG 43, 393-414. Otra recensión, Ibidem 415-428. Este segundo texto de Migne es el que más se parece al usado por Isidoro. (Cfr. Vacari, Una fuente del Ortu et Obitu Patrum de San Isidoro, en *Miscellanea Isidoriana*, Romae (1936) pp. 165-175). Duquesne (en "Saint Jacques de Galice, Annales du Midi XII (1900) p. 156 s) opina que la fuente de este tratado de Isidoro es un catálogo bizantino y tiene por interpolada la última versión de la obra, que contiene la leyenda de Santiago.

(2) MYS Praef.3; PL 83, 208

(3) Ibidem. El testimonio es bien expresivo. Isidoro reconoce el valor fundamental y básico del sentido literal para toda ulterior exégesis: "praecedente historiae fundamento".

(4) Zarb M., Sancti Isidori cultus erga Sacras Literas; en: *Miscellanea Isidoriana*. Romae (1936) pp. 133

(5) Ibidem, pp. 133-134

(6) Cfr. Sancti Leandri regula 7; PL 72, 884 y Braulio Epist. 44; PL 80, 698

(7) Pedro Crisólogo, PL 52, 467 A

(8) GSS p. 27

(9) MYS Praef 3; PL 83, 208 B. Cfr. Leandro, De Inst. iurg. 7; PL 72, 882 C

(8) GSS Geleitwort...p.8

(9) FID II, 20,1; PL 83, 528 C

(10) Coppens, Les harmonies de deux Testaments. Tournai-Paris (1949) p.19

(11) Fernández A, Sentido plenior etc; en *Biblica* 34 (1953) pp.299-326; p.307

- (12) Pirot, Initiation Biblique, Paris (1939) p. 332
Nicolau M., Sacrae Theologiae Summa 1, Matriti
(1952) p. 1060
- (13) Fernández A., art. cit. p. 307
- (14) GSS, Geleitwort... p. 11

III.- Sentido tipológico y sus dimensiones

(N o t a s)

- (1) La adúltera (ALL 236; PL 83, 128) cfr. Teodoreto PG 80, 462.
Raab (MYS Jos 2,2; PL 83, 371)
Tamar (MYS Ge 29, 15; PL 83, 270) Cfr. Hipólito edic. Achelis C B p.95
Rut (ALL 82, PL 83, 112) Cfr. Crisóstomo PG 57,35.
Etiopisa, la esposa de Moisés (ALL 62, PL 83,109)
Cfr. Ireneo, PG 7, 1042.
Rebeca (MYS Ge 19, 3; PL 83, 252) Cfr. Cirilo de Alej. PG 69, 184.
- (2) Cfr. Prefacio PL 83, 209
- (3) S. Javet, Dieu nous parla^e. Commentaire sur l'épître aux Hebreux (1941) p. 85
- (4) GSS p. 38, nota 12
- (5) Crehan, Ten years' work on baptism and confirmation: 1945-1955; en: Theological Studies, 17 (1956) pp.494-515
- (6) Idem, art. cit. p. 494
- (7) En el índice bibliográfico reseñamos algunas de las obras y estudios de mayor actualidad.
- (8) La presente definición -si no con las mismas palabras- al menos en la idea de conjunto la presenta E. Amann en DTC, tomo 15b, col. 1939
- (9) GSS p. 38
- (10) C. Spicq, Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge; en: Bibliothèque Thomiste, tomo 26, Paris (1944) p.288
- (11) Coppens, op. cit. p. 82

- (12) Idem, op. cit. pp. 82-83
- (13) Encyclique sur les études bibliques, en *NouvRev Theol.* (1946) pp. 706-707
- (14) Patrizi, op. cit. p. 165
- (15) Seguimos en este recuento de las propiedades de un "tipo" las líneas generales trazadas por Patrizi, Coppens, Fernández en sus obras arriba citadas.
- (16) Coppens, op. cit. p. 84
- (17) Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum Romae*, (1876), c.VIII, p. 164 s
- (18) *Ibidem*, p. 204 s
- (19) Patrizi, op. cit. pp. 204-222
- (20) Delporte, op. cit. p. 314
- (21) Gelin, op. cit. p. 78
- (22) Coppens, op. cit. p. 85.
P. J. Schildenberger (*Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1952) aduce una prueba sacada de la misma sagrada Escritura: los textos Mt 2,15 y Jo 19,36: "para que se cumpliera lo dicho en la Escritura". Schildenberger explica su argumento: "nicht dass diese und jene Vorbildlichkeit von alttestamentlichen Ereignissen sich erfüllte, sondern dass die Prophetenworte bzw. die Schrift sich erfüllte" (*Ibidem* p. 432)
- (23) Dubarle, art. cit. pags. 44,45,46,64,69 y 75
- (24) Coppens, op. cit. p. 85
- (25) Idem, *ib.* p. 85
- (26) Coppens, op. cit. pp. 85-86
- (27) Goppelt, op. cit. p. 139
- (28) Para una exposición completa de la tesis cfr. *Eph TheolLouv* 24,(1948) pp.119-126
- (29) Daniélou, *Le sens divers etc* p. 120
- (30) Coppens, op. cit. p. 88
- (31) Coppens, op. cit. pp. 88-89

IV.- La ley básica del sentido

tipológico

(Notas)

(1) Schelkle K.H., Auslegung als Symbolverständnis; en: Quartalschrift (1952) pp. 129-151; p. 133

(2) Idem, art. cit. p. 133

(3) Idem, art. cit. p. 134

(4) Idem, art. cit. p. 134

(5) Orígenes, In Jesu Nave, hom. 9,8; GOS 7, 353

(6) In hept. 2,73; PL 34, 623

(7) FID II, 20,3; PL 83, 529 A

(8) Schelkle, art. cit. p. 146

(9) Idem, art. cit. p. 148

(10) Idem, art. cit. pp. 150-151

V.- Entre alegoria y tipologia

(Notas)

- (1) Cfr. Sto Tomás, Quodl. 7, q. 6. a. 15
- (2) GSS p. 29
- (3) Ibidem p. 59
- (4) De Bapt.; PL 1, 1197 ss
- (5) De Myst.; PL 16, 389 ss
- (6) De Bapt.; PL 13, 1089 ss
- (7) De Bapt.; PL 56, 771 ss
- (8) Epist.1; PG 10, 1313-1316
- (9) Epist. ad Amphil. 199; PG 32, 128 ss
- (10) Cath.;PG 33 369 ss
- (11) Oratio 40; PG 36, 360 ss
- (12) Oratio cath. magna; PG 45, 9 ss
- (13) Sermo ad Comp. 56-59; 212-215;294; PL 38, 377; 1058; 1335. De Baptismo contra Donat.;PL 43
- (14) La Première Eucharistie dans la dernière Cène, Maison-Dieu, 18, p. 47; citado por Lubac en GSS p.33, nota 8
- (15) GSS p. 33
- (16) De ver. rel. 27,50; PL 54, 144
- (17) In Ps 75,1; PL 36, 958
- (18) E. Amann; en : DTC tomo 15b col.1939
- (19) GSS p. 34, nota 11
- (20) La nécessité et la fonction de l'Exégèse philologique et historique, Verb.Caro 3 (1949); citado por Lubac en GSS p. 35, nota 3
- (21) GSS p. 35
- (22) Ibidem, p. 35, nota 2

- (23) Coppens, Las Harmonies...p. 88
- (24) GSS p. 71
- (25) Ibidem
- (26) E. Amann, en: DTC tomo 15 b, col. 1942
- (27) Coppens, op. cit. p. 95
- (28) Cfr. H. de Lubac, Origène et Homélie sur l'Exode, p. 24, 31. La cita es de Coppens p. 95
- (29) Coppens, op. cit. p. 96
- (30) Schelkle, art. cit. p. 136
- (31) Schnackenburg, Das Heilgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, München (1950) p. 86
- (32) Idem, op. cit. p. 86

VI.-¿Valor teológico o solo
alegórico?

(N o t a s)

(1) Coppens, op. cit. p. 90. Cfr. también A. M. Du-
barle, art. cit. pp. 44, 45, 46, 64, 69

(2) Coppens op. cit. p. 91

(3) Daniélou, Le Symbolisme des rites baptismaux; Dieu
Vivant 1 (1945) pp. 17-43. Idem, Traversée de la mer Rou-
ge et Baptême aux premiers siècles; en Rech. sc. Rel.36
(1946) pp. 402-430

(4) Daniélou, La Traversée etc p. 405

(5) Adv. haer. 4,10,1; 30,4

(6) Le Symbolisme...p. 10

(7) De Trinitate II, 14; PG 30, 697 A

(8) PL 11, 509-510

(9) Tract. Orig. VII, p. 76-77, ~~edit~~. Batiffol-Wilmart

(10) Para la autenticidad ambrosiana de el De Sacra-
mentis hoy día ya inquestionable, cfr. Dom Quentin, Jahr-
buch für Liturgiewissenschaft (1928) p. 86

(11) De Myst. 1,3,12; PL.16, 409CD - 410 A

(12) PG 68, 263-274

(13) Daniélou, La Traversée etc p.417

(14) Para un estudio comparado de las fórmulas litúr-
gicas bautismales en la Bendición del agua cfr.:Lundberg,
La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise, In Acta
Seminarii Neotest.Upsalensis, 10 Leipzig-Upsala (1942):
Apéndices pp. 229-31; B. Neunheuser, De benedictione
aquae baptismalis; en: Ephemerides Liturgicae, t.44 (1930)
pp.194-207;258-281; 369-413;455-492; B.H. Scheidt, Die
Taufwasser-weihegebete im Sinne vergleichender Liturgie,
Münster (1945). Y para el texto de la bendición del agua

bautismal en el rito romano cfr. Stommel, Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe Bonn (1950)

(15) Un par de ejemplos de los paradigmas bautismales en algunos textos litúrgicos:

-El Testamentum Domini, versión árabe: Baumstark A., Eine ägyptische Mess und Tauf liturgie vermutlich des 6. Jahrhunderts; en OrChr.l, (1901) pp.1+45, p. 45: presenta el siguiente paradigma:

El poder Dios -salvó a los moradores del arca
-ayudó a Israel a pasar el Mar Rojo
-aceptó el sacrificio de Elías y oyó su oración.

La bendición del agua de la Liturgia cóptica: Denzinger H., Ritus Orientalium, coptorum, Syriorum et Armenorum in administrandis sacramentis 1-2 Würzburg (1863-64) p. 205: -El agua brotando de la roca

-Transformación del agua salada en dulce

-Eliseo transforma el agua de Jericó

-Purificación de Naaman en el Jordán. Este milagro adquiere gran relieve en casi todas las liturgias.

-La bendición del agua en el ritual sirio: Scheidt, Die Taufwasserweihegebete im Sinne vergleichender Liturgie Münster, (1935) p.27. Además de los conocidos tipos del antiguo Testamento, presenta estos dos neotestamentarios: -Milagro de Caná

-Bautismo de Cristo

Los ejemplos se podían multiplicar.

(16) Spicq. Revscphiltheol. (1948) p.90

(17) Lubac, GSS p.31

(18) Cfr. J. Levie, Les limites de la preuve d'Écriture; en * Nouvelle Revue Théologique (Tournai) (1949) pp. 1012-13

(19) GSS p. 34

(20) Coppens, op. cit. p. 12

VII.- Lo tradicional y lo personal en la exégesis tipológica (Notas)

- (1) Coppens, op. cit. p.92
- (2) Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris (1938)
- (3) Patrizi, op. cit. p. 194
- (4) Idem, op. cit. p. 194
- (5) Guillet, op. cit. pp. 256-296
- (6) Dubarle, op. cit. pp. 52-53
- (7) Coppens, op. cit. p. 93; Dubarle, art. cit. p. 52 es también de esta opinión.
- (8) Coppens, op. cit. p. 94
- (9) Ibidem.
- (10) Miller, art. cit. p.431
- (11) Idem, art. cit. p. 431
- (12) Sobre este problema, cfr. Miller, Schriftsinn und liturgischer Sinn, in Benediktinische Monatschrift, 16 (1934) pp.407-413; Idem, Der Typik der Osterliturgie; en: Benediktinische Monatschrift, 13 (1931) pp.144-163
- (13) Miller, art. cit. p. 432. Como ejemplo de ultra-entusiasmo por los tipos se cita a Daniélou, La Typologie de la femme; en: La vie Spirituelle n. 340, Mai, pp.941-50
- (14) Lundberg, op. cit. p.
- (15) Fernández, Institutiones Bibl. p. 388
- (16) Idem, Inst. Bibl. p. 388. Cfr. Schildenberger, Von Geheimnis...p. 438; Miller, Antonianum 25,(1950) p.431
- (17) Ogara, Tipología bíblica...en: Miscell. Isidor. Romae (1936) p.145
- (18) Cfr. C.H. Dodd, The Bible today, p. 17

VIII.- S í n t e s i s g e n é t i c o - h i s t ó -
r i c a d e l a e x é g e s i s t i p o -
l ó g i c a

(N o t a s)

(1) De acuerdo con el luminoso principio de San Vicente de Lerins, de que las herejías han sido el acicate que ha espoleado a la Iglesia en el conocimiento y progreso de las doctrinas.

(2) R. Cornely, *Introductio Generalis in libros sacros*, Paris (1894) p. 558

(3) E. Amann, art. "Typos" en DTC tomo 15 b, col.1945

IX.- Relaciones entre el Viejo y Nuevo Testamento

(N o t a s)

(1) "Duae autem uxores, quas habuit Abraham (Gen. XVI, XXI), id est, liberam et ancillam, Apostolus duo esse Testamenta designat" (ALL Ex 22; PL 83, 104 A)

(2) "Isaac et Ismael duos populos ex utroque Testamento procedentes significant" (ALL 23; PL 83, 104 AB)

(3) "Duo gemini in utero Thamar (Gen XXXVIII) duos populos figuraverunt, quorum posterior natus, qui manum prior ex utero misit, quia gentium populus ante quidem est per prophetas ostensus, sed postea reuelatus, cuius ideo obstetrix ligavit dexteram cocco, quia idem populus per sanguinem Christi crucis notatus est signo" (ALL 50; PL 83, 108 A)

(4) "Duo exploratores missi a Jesu in Jericho, quos suscepit Raab (Jos II), duo intelliguntur Testamenta in mundum missa quae suscepit Ecclesia ex gentibus congregata" (ALL 74; PL 83, 111A)

(5) "Quinque millia viri qui quinque panibus et duobus piscibus pasti sunt (Jo 6), Ecclesiae sunt populi, qui per quinque corporis sensus, alimento legis spiritalis a Christo reficiuntur, et duplici Testamento, quasi gemellis piscibus, saturantur" (ALL 169; PL 83, 120 C et 121 A)

(6) ETY VI, 14,3; L 20-25. Citamos según la edición de W. M. Lindsay, Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiae sive originum libri XX, Oxonii (1911). Esta edición del filósofo inglés W.M. Lindsay es la última que existe de las Etimologías. Ella superó a la del jesuita español Arévalo. El filósofo y crítico Anspach, especialista en Isidoro tiene esta edición crítica de las Etimologías preparada por Lindsay como una obra considera-

ble en su campo, y sin duda en la crítica textual, como un avance digno de todo encomio, pues nos ofrece el texto de fines del siglo octavo. Pero el trabajo de Lindsay no es definitivo. De los 36 manuscritos que se conocían pertenecientes al siglo octavo, Lindsay trabajó sólo con cuatro. De los demás no manejó sino algunos trozos sueltos. La obra de una edición crítica definitiva de las Etimologías es de las de mayor embergadura en la crítica textual. Un dato más. Se nos conservan unos 950 manuscritos de las Etimologías. De estos 180 datan del siglo octavo al noveno. E. Anspach había comenzado esta tarea tan ardua. La muerte truncó sus planes. El material de Anspach, todavía en los comienzos mismos fué a parar a las manos del eminente patrólogo español José Madoz. También este nuevo intento había de truncarlo la muerte en los mismos brotes. En la Facultad Teológica de la Compañía de Jesús en Oña yace todo el material de Anspach esperando otro que se sienta con impulsos para esta obra que con tanta ansia espera el mundo científico.

(7) "Lapis angularis, vel quia duos parietes e diverso, id est, de circumcissione et praeputio, venientes in unam fabricam Ecclesiae jungit; vel quod pacem in se angelis et hominibus facit" (ETY VII, 2, 39; L. 26-30) Cfr. Op-tato de Mileto, PL 11, 2021-2023; Cirilo de Alejandría, PG 71, 689.

(8) GSS pp. 29-30. Cfr. las siguientes obras generales para este problema:

- J. Bonsirven, Saint Paul et l'Ancien Testament; en: *Nouv Rev Théol.* (1938) 65, pp. 129-147

- L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle*, Maison-Dieu 7, (1946) p. 35

- Ives Congar, *Que pouvons-nous trouver dans les Ecritures?*; en: *Vie Spir.* (1949) pp. 227-231

- Idem, *L'Ancien Testament témoin du Christ*; en: *Vie Intell.* (1949) p. 337 ss

- W. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt*, Goettingue (1895)

- H. Vollner, *Die alttestamentlichen Citate bei Paulus*, Freiburg y Leipzig (1895)

- Fr. Johnson, *The Quotations of the New Testament from the Old considered in the Light of General Literature*, Londres (1896).

(9) Geleitwort...GSS p. 9

(10) L. Bouyer, op. cit. p. 35; citado por H. de Lubac en GSS p. 56, nota 13: lo califica como el más sig-

nificativo de los trabajos publicados en estos últimos años sobre este problema.

(11) Cfr. Teodoro de Mopsuestia, Introducción al Ev. de San Juan, PG 66, 318

(12) GSS p. 59

(13) Tract. Origenis, XI, edición Batiffol-Wilmart p.118

(14) Op. cit. p. 44 s

(15) GSS p. 63

(16) Tertuliano, Adv. Marc. 4,21 (Kroymann 489)

(17) Sermo 51, 4; PL 54, 311 BC y Sermo 60,1; PL 54, 342-45.

(18) DIF II, 33, 123-125; PL 83, 89 BCD

(19) ETY VI, 1; L.1-2

(20) ETY VI, 1,2; L.4-7

(21) ETY VI, 16; L.1-6 : "Primum enim tempus est ante legem, secundum sub lege, tertium sub gratia. Ubi iam manifestum est sacramentum prius occultum in prophetico aenigmate: ideo et propter haec tria saecula tempora resurrectionis triduanus est".

(22) ETY VI, 18-19; L. 6-9 : "Coena Dominica dicta est, eo quod in eo die Salvator Pascha cum suis discipulis fecerit; quod et hodieque, sicut est traditum, celebratur, sanctumque in eo Chrisma conficitur, atque initium novi, et veteris cessatio declaratur".

(23) QUAES II, 5-6; PL 83, 201 B

(24) "Dic mihi, cur circumcisisus est Dominus, et circumcidere non debent homines? Respondit: Quia circumcisionem ad finiendum Vetus Testamentum, baptismum vero ad incipiendum Novum" (QUAES XXI, 26; PL 83, 203 D)

(25) Tract. Orig. IV, edic. Batiffol-Wilmart pp.37-38

(26) S. Leandri Regula, cap. VI, PL 72, 884 BC

(27) DIF II 33, 126; PL 83, 89 D - 90 A

(28) Sobre el tema de la distinción intertestamentaria existen algunos artículos muy basados en el tema más concreto del profetismo.

-R. Arconada, La escatología mesiánica en los salmos ante dos objeciones recientes, en *Biblica* (1936) 17, pp. 202-229

-F. Fabbi, La condiscendenza divina nell-inspirazione biblica; en: *Biblica* (1933) tomo 14, PP.330-347

-A.Meli, Y boni temporali nelle profezie messianiche; en: *Biblica* (1935) t.16, pp. 307-329

-J. Touzard, L'argument prophétique; en : Revue Patristique d'Apologétique, (1907) t.5, pp.757-772; (1908) t.6, pp.906-933; (1909) t.7, pp.81-116

-J. Schildenberg, Weissagung und Erfüllung; en: Biblica (1943) t.24, pp. 107-124.

(29) Coppens, Las Harmonies...p.24 s

(30) DIF II, 33, 128; PL 83, 90 B

(31) DIF 33, 127; PL 83, 90 AB. La misma posición frente a este problema presentó ya dos siglos antes en la Iglesia española Gregorio de Elvira: Tract. Orig. edic. A.C.Vega, p. 92, 13-17.

X.- Los tipos bautismales del Antiguo Testamento

1. El Espíritu de Dios sobre las aguas

(Notas)

(1) Flemington, The New Testament doctrine of Baptism. London (1948) p.IX

(2) La crítica de las fuentes en Isidoro ofrece un campo de grandes perspectivas. Estos trabajos de crítica textual se echan de menos especialmente en los escritos teológicos. Las afirmaciones de Göller son exageradas por la universales que suenan. (en: Röm. Quartalschrift 37 (1929) p. 256) Pues algunas obras, no teológicas, han sido ya objeto de trabajos críticos de las fuentes, especialmente desde el punto de vista de la filología e historia de la cultura.

La embergadura del problema y su dificultad intrínseca ha retraído a muchos de acometer un trabajo tan arduo. La empresa es de patrólogos de talla y especialistas. Nuestro estudio aquí se limita a enumerar algunas obras y algunos de los autores a los que más acude Isidoro, y luego en cada pasaje nos ocuparemos por encontrar la fuente de donde Isidoro toma sus comentarios exegéticos para mejor valorar así lo que Isidoro presenta como propio.

Agustín y Gregorio son sus fuentes teológicas favoritas; el primero es la base de su Dogmática, el segundo de su Moral. Su teología sacramental lleva principalmente el sello agustiniano. Un ejemplo típico nos lo presenta la misma definición de sacramento. Hemos estudiado ya resonancias bien agustinianas en la posición de I-

sidoro sobre el problema de las relaciones intertestamentarias. La definición de sacramento y la explicación de los elementos sacramentales llevan un influjo agustiniano mucho más marcado. Con todo no faltan los rasgos de creación personal.

El problema de la eficacia de los sacramentos *ex opere operato* lleva también el sello de la solución dada por el Doctor de Hipona. El Bautismo de herejes era un problema vital en la España visigótica por la reciente conversión del arrianismo a la fe católica. Isidoro afirma con toda decisión: "*Baptismus enim non est hominis sed Christi...Quod sacramentum tam sanctum est ut nec homicida ministrante polluat*" (OFF II, 25, 9-10; PL 83, 822). La frase sagrada tan decidida es de Agustín, cuando compara el rito bautismal de Juan con el Bautismo cristiano: "*Joannes dedit baptismum suum; homicida dedit baptismum Christi. Quod sacramentum tam sanctum est ut nec homicida ministrante polluat*". (In Jo ev. tract.V,19)

La doctrina teológico-eucarística de Isidoro aparece marcadamente calcada en los moldes doctrinales y aun en las formulaciones de Agustín. Un ejemplo. La descripción y valoración que hace de la epiclesis, un punto tan característico de la teología eucarística de Isidoro y de toda la Iglesia visigoda, está formulada en términos textualmente tomados de Agustín: (ETY VI 19, 38 (Ed. Lindsay) y (De Trinitate III, 4). Cfr. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn (1926) p. 38 ss y K. Adam, *Die Eucharistielehre des Heiligen Augustinus*; en: *Theologische Quartalschrift*/pp.490-536. Como /1131 en casi todos los problemas, también en éste pone Isidoro su nota propia. Acentúa el realismo eucarístico, que Agustín lo había dejado en términos un tanto vagos. Isidoro en esto da un paso más.

En la Cristología es apoya Isidoro directamente en los cánones de los Concilios de los siglos cuarto y quinto en el período de las grandes disputas cristológicas y en los Padres. Agustín ocupa también aquí un lugar de preferencia para las fuentes de Isidoro. Cfr. Madoz, *L'authenticité d'un des nouveaux sermons de S. Agustin confirmée par le concile de Seville de 619*; en: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1936) ppl 340-345.

Los comentarios exegeticos de Isidoro están sembrados de citas y ecos agustinianos. Pero también sus obras más teológicas: "*Differentiae*", "*Sententiae*", "*De Officiis*" dejan reconocer la influencia del Doctor de Hipona de modo bien marcado.

Pero existe una diferencia en el uso de las fuentes. En sus obras exegeticas cita a veces largos párrafos a la letra, otras veces presenta un mero resumen; en los escritos teológicos, en cambio, como dice Mullins: "he

seems frequently to have fitted the material into a mould of his own making". (The Spiritual Life according to Saint Isidore of Seville, Washington, The Cath. Univ. Press. (1940) p. 52.

No es este el lugar para estudiar la influencia de San Agustín en otros muchos campos teológicos, como en la doctrina trinitaria, en la doctrina de la gracia, en la escatología, etc. De el estudio de las citas se desprende que Isidoro llegó a manejar una serie de obras originales de San Agustín, por más que a veces cita también de segunda mano. En una carta a su discípulo Braulio muestra su interés por adquirir una obra de Agustín que no posee. En los versos de su Biblioteca nos dice:

"Quamvis multorum placeat praesentia libris
Si Augustinus adest, sufficit ipse tibi"

Cfr. C.H. Beeson, *Isidors Studien*, Munich (1913) p. 56; J. Madoz, *Nuevas fuentes de los "Versos Isidori"*; en: *Estudios Eclesiásticos*, 21, (1947) pp.217-223

Gregorio es otra de sus fuentes favoritas. Al escribir el "De Viris illustribus" diríamos que Isidoro no conocía todavía las Homilias de Gregorio sobre los Evangelios. (Cfr. VIR 56; PL 83, 1103). Pero Aldama cita pasajes de las Etimologías y De Ordine Creaturarum, que muestran gran dependencia de esta obra de Gregorio. (Indicaciones sobre la cronología de las Obras de Isidoro; en: *Miscellanea Isidoriana*, Romae (1936) pp.57-89; cfr. pp. 73-75; 82-83. De la abundancia de citas de esta fuente se desprende que Isidoro tenía a Gregorio por el más grande de los Padres.

Pero la influencia de Gregorio sobre Isidoro es todavía mayor en la doctrina moral. La posición de Gregorio con su doctrina moral respecto de toda la cristiandad, tiene un gran parecido con la posición de Isidoro en el reino visigodo español. Las enseñanzas sobre las virtudes y estados de vida del SEN II tienen su fuente de inspiración en las moralizaciones sobre el libro de Job de Gregorio. Los paralelismos más típicos son, a modo de ejemplo: SEN II, 7, 18; PL 83, 675-76 y Gregorio: Mor. XVIII; PL 76, 42-43.

No extraña que Gregorio ejerciera una influencia tan grande en Isidoro conocidas como nos son las relaciones de íntima amistad de Gregorio con el hermano de Isidoro, Leandro y con el clero español en general. De aquí que se preocuparan los jerarcas de la Iglesia española por adquirir las obras de Gregorio y que éstas circularan de mano en mano por toda España.

La influencia de los escritores africanos ha sido también muy notable en toda la Iglesia española. Tertuliano estuvo muchas veces en su mesa de trabajo. A consignar su nombre no se atreve Isidoro. Podía escan-

dalizar a los recién convertidos del arrianismo el citar el nombre del malogrado apologista africano. M. Klussmann señaló, ya a fines del siglo pasado, hasta 75 pasajes de las Etimologías con reconancias del apologista africano. (Cfr. M. Klussmann, *Excerpta Tertulliana in Isidori Hispalensis Etymologiis*, Hamburg 1892)

Aquí nos interesa recalcar la influencia de Tertuliano en la teología bautismal de Isidoro y para concretizarlo más, en la santificación por el sacramento del Bautismo por medio de las aguas bautismales. (Cfr. ETY 6,19, p.54 ed. Lindsay y Tertuliano: de Bapt. 4 y 8)

Ambrosio es otro Padre favorito al que acude Isidoro en sus comentarios exegéticos. En sus tratados litúrgicos le presta Ambrosio abundante material para su *De Officiis*. (Cfr. Lawson, A.c., *The sources of the "De Eccl. Off." of St. Isidore of Seville*; en: *Rev. Ben.* (1938) pp.26-36) Lawson señala a Nicetas de Remesiana como fuente litúrgica predilecta de Isidoro. (Cfr. Las obras litúrgicas de Nicetas reeditadas por C. H. Turnier; en: *Journal of theological Studies* XXII (1921) pp.305-320 y XXIV (1923) pp. 225-250. Lawson enumera otros Padres latinos, de los que Isidoro también se dejó influenciar en grado más moderado.

Una norma fija en el uso de las fuentes está muy lejos de Isidoro. Unas veces cita centenares de palabras seguidas que hace pensar en un fichero en su mesa de trabajo. Otras veces son sus citaciones brotes espontáneos de su enorme saber acumulado en los largos años de estudio y lectura de los Padres. En unos casos resuena sólo en lejanía el eco de estos autores y de estas fuentes, sin una dependencia fija. En otros casos, cuando Isidoro escribe de un tema muy estudiado y elaborado con su trabajo personal, en vano se puede ir a buscar frases o citas de las fuentes. Isidoro en su elaboración ha fusionado todos los datos resultando una obra de marca muy personal. No pocas veces cambia las palabras de las citas y a veces aun el pensamiento mismo. Y lo más característico de Isidoro en el manejo de las fuentes es su habilidad en resumir en unas pocas palabras páginas enteras. (Cfr. MYS Ge 2,3-10 en que resume a Agustín, PL 34,191)

Esto no hapretendiuo ser más que unas indicaciones generales sobre el estado del estudio de las fuentes en Isidoro. A los autores ya citados, que más recientemente han trabajado sobre el uso de las fuentes en Isidoro, hay que añadir: Arévalo, *Isidoriana*, PL 81, 537-541: que se fija exclusivamente en las ETY y DIF. Leclerq, *L'Espagne Chrétienne avant l'invasion arabe*, Paris (1906) p.325: da una lista de los escritores cristianos citados por Isidoro, aunque en la mayor parte de los casos de segunda y tercera mano. Laeson, op. cit. pp.XXII añade otros 16 no mencionados por Leclerq.

El eminente patrólogo alemán resume el estado actual

del estudio de las fuentes en Isidoro: "Der von mi² gebo-
tene Forschungsbericht lässt klar erkennen, dass besonde-
re Fortschritte auf dem Gebiete der Quellenkritik zu ver-
zeichnen sind, und zwar sind in der Hauptsache die Etymo-
logien und die ihnen verwandte Schrift De Natura rerum
Gegenstand der Untersuchungen gewesen. Trotzdem sind wir
noch weit davon entfernt, eine allseitig befriedigende,
zusammenfassende quellenkritische Analyse dieser beiden
Werke erwarten zu können. Viele Einzelfragen müssen vor-
her noch durch Spezialuntersuchungen geklärt werden. Fast
eine terra incognita sind, vom Standpunkt der quellenkri-
tischen Forschung geurteilt, die theologischen Schriften
Isidors einschliesslich der exegetischen Werke". (B. Altan-
ner, Miscellanea Isidoriana, Der Standpunkt der Isidor-
forschung p. 30)

(3) OFF II, 24,5; PL 83, 819 AB

(4) ETY VI, 19,47; L.7-10

(5) OFF II 25, 3; PL 83, 821 A

(6) FID 48,2; PL 83, 491 A

(7) OFF II, 25, 9; PL 83, 822 C

(8) ETY VI, 19, 49; L.12-15

(9) PL 1, 1204

(10) Cfr. Neunheuser B., De Benedictione aquae baptis-
malis; en: Ephemerides Liturgicae, 44 (1930) pp.201-202;
D'Alès, La Théologie de S. Cyrille, Paris,(1905) p. 425
nota 5.

(11) ETY VI, 19, 41; L.13 5

(12) Cfr. D'Alès La Théologie de S. Cyprien, Paris
(1922) pp. 237-42.

(13) PL 38, 1064

(14) In Theophan. 8, e . Achelis GCS I p.262

(15) PL 16, 752; 755

(16) Havet, Les sacramento et le rôle de l'Esprit Saint
d'après Isidore de Seville; en: Eph Theol Lov. 16 (1939)

(17) Este problema ha sido especialmente estudiado por
B. Neunheuser, De Benedictione aquae baptismalis; en: Epe-
merides Liturgicae, XLIV (1930) pp. 194-207; 258-281;
369-413; 455-492: predomina en el estudio la preocupación
por la evolución del dogma en este problema. Scheidt H.,
Die Taufwasserweihegebete im Sinne vergleichender Liturgie,
Münster (1935). El punto de vista lo da a entender el tí-
tulo: las liturgias comparadas. E. Stommel, Studien zur
Epiklese der römischen Taufwasserweihe, Bonn (1950). Con-
centró su estudio en la epiclesis que tanto interés ha sus-
citado siempre.

(18) "Et spiritus Dei ferebatur super aquas. Spiritus autem Dei super cor nostrum tenebrosus et fluidum, quasi super aquas, jam superferebatur; in quo subsistentes requiesceremus, cuiusque vivificaremur flatu, et cuius unda ablueremur" (MYS Ge 1,3; PL 83,209 C; Cfr. Tertuliano, De Bapt. cap. 3; CSEL 20, 202 s y cap. 5, CSEL 20, 204, 28-30 y 205, 15-27.)

Este texto aduce S. González (Inhabitación del Espíritu Santo en Isidoro; en: Revista española de Teología, 1 (1941) p. 15) para probar que Isidoro afirma la presencia del Espíritu Santo en el alma de los justos del Antiguo Testamento. La misma idea desarrollada en: SEN I, 8, 11; PL 83, 550 BC; FID I, 4, 4; PL 83, 453 A; MYS Ex 14, 6; PL 83, 293; MYS Ge 23, 6; PL 83, 256; FID 1,10; PL 83, 468.

(19) "Quod autem per aquam baptismum datur, haec ratio est. Voluit enim Dominus ut res illa invisibilis per congruentem, sed profecto contrectabilem et visibilem impenderetur elementum, super quem etiam in principio ferebatur spiritus sanctus" (ETY VI, 19, 47-49; L.6-9)

(20) "Manus impositio ideo fit, ut per benedictionem advocatus invitetur Spiritus sanctus. Tunc enim ille Paracletus, post mundata et benedicta corpora libens a Patre descendit, et quasi super baptismi aquam tamquam super pristinam sedem recognoscere quiescit. Nam legitur quod in principio aquis superferebatur Spiritus sanctus" (ETY VI, 19, 54; L. 26-27, 1-4)

(21) "Spiritus sanctus ideo unctio dicitur, Joanne testante apostolo, quia sicut oleum naturali potere superfertur omni liquori, ita in principio superferebatur Spiritus sanctus aquis". (ETY VII, 3,29; L.13-16). Neunheuser resume su estudio histórico de este tipo bautismal a lo largo de toda la Tradición en esta frase: "Nota proinde videtur fuisse apud Patres idea, quod aqua in initio mundi a Spiritu Dei qui super eam ferebatur, sanctificationem acceperit" (De Benedictione etc. pp.194-207 y 258-281)

Una lista de las citas patrísticas de este tipo bautismal es el mejor testimonio de lo arraigada que estaba esta idea en la Tradición: Tertuliano loc. cit.; Hom. Clem. PG 2, 292 B, 296 A; Jerónimo, epist. 69, CSEL 54,689 3-9 Hibberg; Ambrosio, PL 16, 773 BC; Basilio, PG 29, 44B; Agustín, PL 34, 260; Didimo, PG 39, 692 C - 717 A; Teodoro PG 80, 90 BC; Procopio Gaza, PG 87, 46C-47B; Gregorio Niseno, PG 46, 581 BC; Cirilo Alejandrino, PG 73, 244 D-245 A.

2. E l a r c a

(N o t a s)

(1) MYS Ge 7,3; PL 83, 229 C

(2) ALL 12; PL 83, 102 A

(3) "Noe per aquam et lignum liberatur; lignum quippe et aqua crucem et baptisma designat. Sicut enim ille cum suis per lignum et aquam salvatur, sic familia Christi per baptismum et crucis passionem sanatur".(MYS Ge 7,2; PL 83, 229 B)

(4) MYS Ge 7,10; PL 83, 231 B

(5) MYS Ge 7, 2; PL 83, 229 BC

(6) MYS Ge 7, 11; PL 83, 231 C. La imagen del arca símbolo de la Iglesia aparece frecuentemente en los textos litúrgicos visigóticos. En esta oración por los bautizados en la fiesta de Santa Leocadia se menciona:

"Domine, qui navem ecclesiae tuae, per mundi istius pericula fluctuantem, optimus nauta gubernas...eius lavacro renatis tribue, per intercessum gloriosae confessoris et virginis tuae Leocadiae persecutionum tempestates in tui nominis confessione devincere, tibi que placitum sacrificium nosmetipsos offerre; quippe mirabiliter prospiciunt in profundo remigio dextere tue perducantur in celo" (J. Vives, Oracional visigótico, Monumenta Hispaniae sacra, serie litúrgica.vol.1, Barcelona (1946) nº 143, p. 47)

Por el anaálisis interno y externo data Vives este oracional visigótico, casi todo él reproducción del códice LXXXIX de la Biblioteca capitular de Verona, como anterior al año 711 y perteneciente a la iglesia metropolitana tarraconense. De ninguna manera puede ser posterior a la caída de esta ciudad en poder de los secuaces de Mahoma. (Cfr. Vives, Or. Vis., pp. XIX-XV; XXXII-XXXIV y XLV-XLIV). De esta colección de oraciones dice Vives: "Si este texto es venerable por su antigüedad, no es menos valioso por su riqueza extraordinaria de fórmulas,

y de grande importancia por su contenido bíblico, teológico y litúrgico, y por su forma literaria. Ninguna otra colección tiene una cantidad tan grande y variada de oraciones todas diferentes".(op. cit. p.XV)

(7) SEN I, 22, 1; PL 587 B - 588 A)

(8) "Quo significaret nonnullos etiam extra Ecclesiam baptizatos, si eis pinguedo non defuerit charitatis, posteriori tempore, quasi vespere, in ore columbae, tamquam in osculo pacis, ad unitatis societatem posse perducí" (MYS Ge 7, 28; PL 83, 234 A)

(9)"...significat homines in immunditia cupiditatis teterrimos, et ob hoc ad ea quae foris sunt in mundo nimis intentos, aut rebaptizari, aut ab his, quos praeter arcam, id est praeter Ecclesiam baptismus occidit, seduci et teneri".(MYS Ge 7, 26; PL 83, 233 C)

3. E l D i l u v i o

(N o t a s)

(1) MYS Ge 7, 16; PL 83, 232 B

(2) MYS Ge 7, 15; PL 83, 232 AB

El Diluvio y el Bautismo han estado estrechamente unidos en la Tradición cristiana. Una prueba es el pasaje singularmente obscuro y discutido ("locus vexatissimus") de 1 Pet 3, 20. La opinión del "tertium comparationis" más divulgada es otra vez la concepción de que el agua es medio de salvación. Medio de salvación en el tipo y en el antitipo.

4. L a P a s c u a

(N o t a s)

(1) ETY VI, 17, 11; L. 6-12

(2) Cfr. también ETY VI 17, 13-14; L. 19-25: "Propter initium enim novae vitae et propter novum hominem, quem jubemur induere et exuere veterem, expurgantes vetus fermentum, ut simus nova conspersio, quoniam Pascha nostrum immolatus est Christus. Propter hanc ergo vitae novitatem primus mensis novorum in mensibus omni celebrationi paschali mystice adtributus est".

(3) Antiquitates II, 14, 6.

(4) De migratione Abrahami n.25 (II, 273, 20 Wendland)

(5) De migratione Abrahami, Ibidem.

(6) De specialibus legibus II,146 (V. 120 Gohn)

(7) Stromateis, II, 11, 51, 2 (II, 140, 10 Stählin)

(8) Contra Celsum VIII, 22 (II, 239, 20-24 Köttschau)

(9) De Cain et Abel I, 8, 31; CSEL 32,I,366,17-19 Schenkl.

(10) PG 33, 1068 A

(11) PG 80, 250 B

(12) PG 68, 759, 723

(13) Adv. Haer. IV, 10, 1; PG 7, 1004

(14) Homil. sobre Pascua, edic. Bonner p.30

(15) Homil. Pasch. 6,2,5; PG 59, 738, 743

(16) Adv. Jud. X; PL 2, 630 B

(17) Tract. Origin. IV, Batiffol-Wilmart p. 16

(18) In Jo LV; PL 35, 1785 A

(19) VI, 17, 11; L. 6-12

(20) OFF I, 32, 3; PL 83, 767

En este ambiente bautismal describe Ildefonso la Pascua. Un tránsito por el agua del Bautismo para aflorar a una nueva vida en la virtud. Los tonos isidorianos se dejan oír claramente: "Similiter in eodem mense fieri Pascha praecipitur. Sic inchoat novitas rerum, sic inchoat novitas animarum. Quae in mundo per novitatem creata sunt, mortalitatem attingunt. Quae post vetustatem in morte Christi consepulta resurgunt, ad aeternitatem perveniunt. Unde vero concurrit, ut eo tempore videatur in hanc generationem, atque in hos usus ingressus attribuitur, quo tempore ex hac generatione in generationem est legitimus transitus. Siquidem verno tempore filii Israel Aegyptum reliquerunt, et per mare transierunt. Hoc tempore Domini nostri Jesu Christi Pascha celebratur. Hoc est animarum transitus a vitiis ad virtutem, a passionibus carnis ad gratiam sobrietatemque mentis, a malitiae nequitiae fermento ad veritatem atque sinceritatem. Regeneratis itaque dicitur: Mensis hic...Ex.12,2. Derelinquit enim et deserit qui abluitur, intelligibilem illum Pharaonem principem istius mundi cum omnibus operibus suis".(De cogn. Bapt. 104; PL 96, 150 BC)

Ildefonso va a salir repetidas veces en el curso de este trabajo. Son muy convenientes dos palabras sobre el uso de las fuentes en Ildefonso y especialmente en su tratado De Cognitione Baptismi, que ahora más se relaciona con nuestro tema.

Las dos fuentes primordiales son Agustín e Isidoro. Aunque a ninguno de los dos expresamente cita, les copia abundantemente. De estas seis obras de Agustín: De Doctrina Christiana, De Fide et Symbolo, Enchiridion, Epistola ad Prob., Sermo ad infantes de sacramentis y Sermo in octavis Paschae ad infantes, copia Ildefonso a la letra pasajes enteros. (Cfr. Braegelmann, The life and writings of Saint Ildefonso of Toledo. Washington DC (1942); The Cath. Univ. of America Press, cap. III, pp. 63-65. Aquí se presenta un estudio detallado sobre el uso de las fuentes de Agustín e Isidoro en el De Cogn. Bapt. de Ildefonso.)

Referente al modo de usar estas fuentes Braegelmann rechaza el juicio del artículo "De Initiatione Christiana secundum sanctum Augustinum; en: Ephemerides Liturgicae LII (1938) pp. 159-178; 385-483; especialmente en la página 483: "Liber S. Ildefonsi de cognitione Baptismi ad maximam partem collectio dictionum S. Augustini est". "Ildefonsus, dice Braegelmann, does not copy slavishly and without discrimination. He picks and chooses passages suited to his purpose, eliminating sentences at times, or resuming the context. In order to explain a word, phrase, or sentence, he inserts his characteristic, id est,

and then proceeds to supplement his excerpts by comments of his own. (cfr. cap. 60-63, 65, 79). This happens so frequently in passages borrowed from Isidore's *De Ecclesiasticis Officiis* that they sometimes lack clarity. In some chapters he adds a local detail by describing the rites of baptism observed in Toledo when they are at variance with those of other provinces in Spain.

Other passages of a similar character will be referred to when the different liturgical practices connected with baptism in the various Spanish provinces are mentioned. This brief discussion will suffice to show that Ildefonsus added to his sources a considerable amount of personal comment". (Braegelmann, op. cit. p.65-66)

5. El paso del Mar Rojo

(N o t a s)

(1) Traversée de la mer Rouge et Baptême aux premiers siècles; en: *Rech Sc Rel* 33, (1946) pp. 402-430: un estudio de la idea de la travesía del Mar Rojo através de los Padres desde Tertuliano en adelante. De este trabajo, publicado en el primer número de *Dieu Vivant*, dice Crehan: "bears upon it the marks of those early days of the liberation of France", *Ten yerars' Work...* p. 494)

(2) Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe; en: *Antike und Christentum* tomo 2, 1, pp. 63-70.

(3) B. de Montfaucon III, 280

(4) In *Ex. Hom.* 5,5; GCS Origenes 6,190,11-20 Bährens

(5) III, 280 C. Montfaucon

(6) *Hymni in Festum Epiph.* I,6; I,7 Lammy

(7) "...sacri baptismatis, cuius typus praecessit in Rubro mari, infundit gratiam, culpamque abluit" (*Epist.* 19,2)

(8) *Sermo* 352; PL 39, 1551; In Jo 11,4; PL 35, 1476,1; *Sermo* 213 publicado por G. Morin en: *Benediktinische Monatschrift* 12, 1930, 87 s

(9) *MYS Ex* 19, 1; PL 83, 296 BC. Cfr. Ildefonso PL 96, 147. 149-150. En este pasaje no muestra Ildefonso gran dependencia de Isidoro.

(10) *FID* II, 24, 10; PL 83, 532 BC. Cfr. Origenes, *Hom. Ex.* 55 GCS Origenes 6, 190, 11-20 Baehrens y In *Lib. Jesu Nave* *Hom.* 26,2; GCS Origenes 7, 459, 6-13 Baehrens: la

frecuencia con que Orígenes trae esta interpretación su-
giere la explicación de Daniélou, que considera este ti-
po bautismal incorporado al tesoro doctrinal de la Tradi-
ción. No es una mera interpretación privada.

(11) "In qua sententia lector animadvertet manifestis-
sime revelari sacrosanctum mysterium baptismi. Secundum,
inquit, diem egressionis tuae de Aegypto ostendam eis mi-
rabilia, deinde hostes sequentes, id est, delicta nostra
praeterita, sicut Aegyptios in mare projectos, ita in
baptismo deleta atque exstincta, ita pronuntiat, dicens:
quoniam misericors est convertetur, et miserebitur nos-
tri. Demerget delicta nostra, et projiciet in profundum
maris omnia peccata nostra".(FID II, 24,9; PL 83,532 B.
Cfr. Agustín Sermo 352, PL 39, 1551; In Jo 11,4; PL 35,
1476 s y Sermo 213 publicado por G. Morin O.S.B. en: Be-
nediktinische Monatschrift 12,1930, 87 s. Aquí es de
donde más datos toma Isidoro. El simbolismo es el mismo:
Moisés es Cristo; la Vara es la Cruz; el Mar Rojo es
el Bautismo que santifica por la Cruz de Cristo; Faraón
es el Demonio y los Egipcios son los pecados)

(12) "Post transitum Rubri maris canit canticum popu-
lus Deo, Aegyptiis et Pharaone submersis. Non aliter et
fideles postquam de lavacro conscendunt, exstinctis pec-
catis, hymnum in voce gratulationis emittunt, dicentes:
cantemus Domino, gloriose enim honorificatus est, equum
et ascensorem projecit in mare".(MYS Ex 20,1; PL 83,296 C)

(13) MYS Nu 7, 1; PL 83, 341 B

(14) ALL 57; PL 83, 108 B, 109 A

(15) "Affligit Pharaon filios Israel luto, et latere,
Israel similitudo est populi nostri. Pharaon autem est
diaboli, qui imposuit jugum gravissimum servitutis ex
luto et latere operari; id est, terrenis et lutulentis
operibus incubare, admistis etiam paleis, hoc est, le-
vibus et irrationabilibus factis, ut his vitiorum ac-
tibus populum Dei comprimere, et pectora omnium muro
incredulitatis posset ocludere, ut nemo esset, qui reg-
num ejus aut disperderet, aut vinceret".(MYS Ex 3,1; PL
83, 288 AB. Cfr. Ildefonso, De cogn. Bapt. 97, PL 96, 147
CD y De Cogn. Bap. 98; PL 96, 147 D - 148 A)

La interpretación del Paso del Mar Rojo como tipo del
Bautismo se remonta muy atrás en la Iglesia española. Gre-
gorio de Elvira desarrolló este tipo bautismal con gran
precisión y acierto: "Aegyptus enim in similitudine istius
saeculi fuit, Pharaon diaboli. Populus Israel typum nos-
trum gerebat. Proinde sicut ille populus de Aegypto per
agni immolationem, per sacramentum Pascae est liberatus,
ita et nos credentes in ipso de captivitate saeculi istius
et Pharaonis, id est diaboli, tyrannide captivitate sae-
culi istius et Pharaonis, id est diaboli, tyrannide libe-

ramur. Et ut Pharaon qui persequabatur filios Israelitarum in aqua oppressus interiit in qua est populus liberatus, ita et nunc in eadem aqua baptismatis in qua nos liberamur, Pharaon, id est diabolus... naufragio perit". (Tract. Orig. IX; edic. Batiffol-Wilmart, p.102)

Ildefonso presenta un parangón muy preciso sobre el tipo y antitipo. Sin duda es comentario de origen isidoriano, pero esto no estorba para que Ildefonso dejara también su sello propio bien grabado: "Est salvando Israeli dux Moyses. Factus est redimendo homini dux Jesus. Ille relinquit Aegyptum, iste mundum. Illum insequuntur Aegyptii, hunc insequitur multitudo delicti. Illic (mare) rubore litoris coloratum unde et dicitur rubrum; hic est baptismus Christi sanguine consecratus. Illic virga vastitas dividitur maris, hic signo crucis reseratur aditus fontis. Illic ingreditur Israel, hic tinguitur homo. Illic inter aquas per siccum sine impedimento transitur, hic per aquas salutare iter peragitur. Illic insequentes Aegyptii cum Pharaone merguntur, hic peccata cum zabulo necantur, non perditione naturae, sed potestatis amissione" (De Cogn. Bapt. 101; PL 96,149 AB)

6. El Paso del Jordán

- (1) Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der Christlichen Taufe, Antike und Christentum Tomo 2,1,p.70
- (2) Traversée de la mer Rouge et Baptême...Rech Sc Rel 33 (1946) pp. 402-430
- (3) Early Christian Baptism and Creed, London (1950) pp. 171-172
- (4) Cfr. ed. R. Harris y A. Mingana (1916-20). Data-das del s. II
- (5) Crehan op. cit. p. 415 nota 3
- (6) In Jo 6, 45; GCS 10, 154
- (7) Ref. haer. 5,7, 40-41; GCS 26, 88-89
- (8) MYS Jo 3,1; PL 83, 371 D
- (9) "Dum enim quis ad baptismi venerit fontem, et consistente sacerdotali et levitico ordine initiatus fuerit mysticis sacramentis, tunc sacerdotum ministeriis per baptismum, quasi per Jordanis fluentia ingreditur, et terram coelestis repromissionis adipiscitur" (MYS Jo 3,2; PL 83, 371 D - 372 A)
- (10) In lib. Jesu Nave Hom. 5,1 (VII 313 Bährens)
- (11) In Num. Hom. 26, 4 (VII 249, 20 ss Bährens)
- (12) In lib. Jesu Nave Hom. IV 4; VII, 312, 3 ss Bährens. Cfr. también In Jo VI, 45, 233; IV Preuschen.
- (13) Eusebio de Cesarea, Onomasticon (III,58,18-20 Klostermann)
- (14) Eusebio, Vita Constantini IV, 62 (I, 143, 9-11 Heikel)
- (15) Sermo 38,2 (VI, 481 Ballerini)
- (16) Dölger, art. cit. pp. 63-70. Aquí cita varios testimonios.
- (17) MYS Jo 5,1; PL 83, 373 A

(9) "Accipe ergo primum causam circumcisionis. Quia enim ex semine Abrahae secundum carnem futurus erat Christus, in quo cunctarum gentium fuerat benedictio repromissa, et ab Abraham usque ad Christum multa erant saecula post futura, praevidens Deus ne genus Abraham reliquis gentibus misceretur, et paulatim propago eius fieret incerta, populum Judaicum circumcisionis signo notavit, ut viventes inter Aegyptios atque Assyrios, inter Babylonios, sive Chaldaeos, hoc signaculo, ab iis, vel a caeteris gentibus nationibusque distinguerentur" (FID II, 16,1; PL 83, 524 C - 525 A)

(10) "Denique per quadraginta annos in eremo nullus est circumcisis, soli quippe sine gentis alterius commissione vivebant. At ubi Jordanis alveum populus Israeliticus transmeavit, atque in terram repromissionis pervenit, signum circumcisionis futuro ex comminutionis gentium providit errori, quam rationabiliter custoditam esse credimus; quousque nasceretur Christus, qui ex semine Abrahae fuerat repromissus, qui non jam per circumcisionem carnis, sed per amputationem vitiorum mundaret corda omnium gentium". (FID II, 16,2; PL 83, 525 A)

(11) FID II, 16,3-4; PL 83, 525 BC

(12) FID II, 16, 5; PL 83, 525 C

(13) "Verum quia hanc cordis circumcisionis Hebraei non recipiunt, Jeremias praedixit dicens: Omnes gentes habent praeputium, omnis autem domus Israel circumcisis est corde Jer IX, 26 " (FID II 16, 5; PL 83, 525 D)

(14) "Quo (Jerem 31,33) significaret eam spiritualiter in cordibus nostris operari debere secundum interiorem hominem, vetustate carnalis operationis mutata. Intus enim circumcisio, non praecisione carnis, sed cordis purgatione. Intus Sabbatum non per abstinentiam servilium operum, sed per abstinentiam peccatorum" (FID II, 14, 6; PL 83, 521 BC)

(15) FID II, 24, 1; PL 83, 530 C

(16) p. 150

(17) MYS Jos 6,3; PL 83, 373 C

(18) MYS Le 3; PL 83, 336

8. La peregrinación por el
desierto
(N o t a s)

(1) "Quinta mansio est Marah, ad quam venerunt filii Israel, transito mari post triduum. Marah autem interpretatur amaritudo;...post assumptam fortitudinem fidei, et post baptismum atque victoriam rursus venit ad amaritudinem, ut voluptas atque luxuria vitae amaritudine terminetur, et per crucis lignum, quasi per cruciatum, iterum suavisitas compensetur".(MYS Nu 5,1; PL 83, 340 D - 341 A)

(2) MYS Ex 20, 3; PL 83, 296 D Cfr. Ildefonso PL 96, 173 A

(3) "Jam tunc videtur Dominus nocte in columna ignis, et per diem in columna nubis, praecedens populum, et dux itineris factus. Nubes ista praecedens Christus est: idem etiam columna, quia rectus, et firmus, et fulciens infirmitatem nostram. Per noctem lucens, per diem non lucens, ut qui non vident videant, et qui vident caeci fiant". MYS Ex 18, 1-2; PL 83, 296 A. Cfr. Ildefonso PL 96, 148 AB

10. El agua de la piedra

(N o t a s)

(1) "Post manna queritur populus sub ardore sitis, et fons de petra erupit. Eadem autem petra, quae percussa aquam evomit, Christi figuram habuit. Quo aperto, aquae cunctae fluxerunt, ad quem velut virga lignum passionis arcessit, ut emanaret credentibus gratia. Percussa enim petra fons manavit. Percussus in cruce Christus sitientibus lavacri gratiam, et donum Spiritus sancti effudit" (MYS Ex 24, 1; PL 83, 299 AB) Cfr. Ildefonso PL 96, 179 BC

Gregorio de Elvira había comentado ya el pasaje en este mismo sentido bautismal: "Sic populus in eremo cum sitis periculum pateretur, tunc Moyses virga, id est ligno, petram percussit et fluxerunt fontes aquarum: quo factum esse sacramentum baptismatis indicabant" (Tract. orig. XV p. 165 edic. Batiffol-Wilmart)

Y en la alusión a la herida del costado de Cristo está en la misma línea que Isidoro: "Et proinde aquae illae, de petra productae, flumina de ventre Christi in sacramento baptismatis manantia et ad salubre sitientium populum de Christi latere cursura, iam tunc typica praefiguratione monstrabant".(Tract. orig. Batiffol-Wilmart p. 165-66)

9. Aguas dulcificadas

(1) Didajé 7,2

(2) De Bapt. 5; Rauschen 20: "Igitur omnes aquae... sacramentorum sanctificationis consequuntur invocato Deo". Cfr. F.J. Dölger Ixthys 1 (Rom, 1910) p. 71: donde llama la atención sobre el "invocare" que en este pasaje es la traducción sencilla del griego epiklêsis.

(3) Tertuliano, De Bapt. 5; Rauschen 23

(4) Cfr. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3, 1/2 Paderborn 1909.

(5) Epist. 70,1; CSEL 3, 767 Hartel.

(6) Cfr. Neunheuser B, De Benedictione aquae baptismalis; en: Ephemerides Liturgicae, t.44 (1930) pp.371-382; 387-402; Stommel E., Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe, Bonn (1950)

(7) In Lc 6,45; PL 15, 1677 A

(8) Agustín, In Ps 45,1; PL 36, 514; Sermo 300,3; PL 38, 1378

(9) MYS Ex 21,1; PL 83, 297 A

(10) "Quibus si immittatur confessio crucis, et passionis dominicae sacramentum jungatur, tunc efficitur aqua Marae suavis, et amaritudo litterae vertitur in dulcedinem intelligentiae spiritualis... Alio quoque sensu, quod aquae Marae, ligno in se suscepto, dulcescunt, indicium erat amaritudinem gentium per lignum crucis Christi in usum dulcedinis quandoque esse vertendum" (MYS Ex 21,2-3; PL 83, 297 A)

(11) "Sciendum vero juxta superiorem sensum, quod primum ductus est Israel ad aquas salvas et amaras, et ligno monstrato a Domino dulcibus effectis, postea venit ad fontes. Primo enim ducitur populus Israel ad litteram legis, in qua donec permanet, de amaritudine recedere non potest" (MYS Ex 21,4; PL 83, 297 A)

La interpretación bautismal que Gregorio de Elvira había dado ya a este pasaje refuerza nuestra opinión sobre

Isidoro. Gregorio de Elvira comenta este pasaje de las aguas endulzadas como un tipo bautismal : "Denique et alibi loco Christi baptismatis sacramentum similiter invenimus esse praemisum: nam in Exodo legimus Merrae fontis aquas amaras immisso ligno ad dulcedinem sanitatemque fuisse conversas; nullum enim aliud remedium inutilium aquarum nisi de Christo prophetae quaerebant. Lignum etenim illud dominicae passionis mysterium peremicue demonstrabat, qua indulcatas baptismatis aquas possent sitientes salubriter bibere". (Tract. Orig. XV, Batiffol-Wilmart, p. 165)

12. Aguas milagrosas

(N o t a s)

(1) Jo 3,5; 1 Cor 6,11; Eph 5,26; Tit 3,5; Hb 10,22; 1 Pet 1,2.18.23; 1 Jo 5, 6-8

(2) Adv. Haer. 3, 17,2; PG 7, 930 A

(3) Cfr. Ixthys por Dölger, Rom (1910) p. 12 s

(4) De Bapt. cap. 3 y 9

(5) Epist. ad Donat. CSEL 3/21 764, 19-21

(6) Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise, in Acta Seminarii neotest. Upsalensis 10, Leipzig-Upsala (1942) pp. 29-30

(7) "Quod vero per Eliam in tempore siccitatis nubes illa apparuit, et postea futurae pluviae signum in vestigio hominis ostensum est, significabat quod, nascente Christo in vestigio hominis ad terras imber de coelo descenderet, qui nos a peccato mundaret".(MYS Re III 8,4; PL 83, 418 D)

(8) "Postulatur Eliseus a populo, ut aquas Jericho steriles, et malignas sanaret. Accepit vas rude fictile, et adjecit in eo salem, et demersit illud in flumine et statim sanatae sunt".

"Quo facto praenuntiabat propheta quod Verbum caro fieret, et habitaret in nobis: inde in similitudinem Verbi salem, id est, sapientiam dedit; in vas fictile, in corpus scilicet humanum, immittens in aquam demersit, quod quidem significabat quia omnes populi, qui sub figura aquarum in toto mundo steriles erant, per Christi incarnationem fecunditatem et benedictionem accepturi essent". (MYS Re IV, 2,1-2; PL 83, 419 BC)

Gregorio de Elvira había dado la misma interpretación a este pasaje. Cristo es el que comunica a las aguas del Bautismo este poder santificador, que ejercen ahora en el Bautismo : "Elisaeus utique hic beatissimus propheta

erat, qui cum rogaretur ut aquas steriles sanaret, non aliunde poterat quam de Christo ut baptismatis eius in sacramento remedium quaereret. Vas etenim illud fictile figuram Christi corporis protendebat, quod ex protoplas-
tis quorum imago terrena est suscepturus...Propheta... immitens in aqua demersit. Quod quidem significabat quia omnes aquae, quae todo mundo steriles erant, quae filios Dei sine Christo generare non poterant, postea Baptizato Christo fecunditatem et benedictionem generarent...Ex quo enim Dominus in easdem aquas descendere et baptizari dignatus est, in corpore suo salem Verbi circumferens et in sermone ipso vasis fictilis, id est corporis, materiam gerens; ex eo ubique per fidem Christi aquae generare et Dei filios procreare coeperunt, quae retro steriles fuerunt".(Tract. orig. XV, p. 163-164)

(9) "De hoc fonte et Zacharias, In die, inquit, illa erit fons patens domui David, et habitantibus Jerusalem in ablutionem peccatorum, et menstruatae (Zach XIII,1). Dic, quaeso, quis est iste fons patens, nisi in quo omnes renascimur, per quem peccatorum purificantur delicta, et sordes menstruatae, hoc est, immundae animae salutari lavacro abluuntur"? (FID II 24,3; PL 83, 531 A)

(10) "Solam Ecclesiam catholicam habere baptismum ad salutem Zacharias propheta testatur: "In die, inquit, illa, erit fons patens domui David et habitantibus in Jerusalem, in ablutionem peccatoris et menstruatae (Zach XIII,1). Dominus quippe David, et Jerusalem, Christi Ecclesia est in qua manat fons in ablutionem peccatorum. Haeretici autem id solum imaginaria ostentatione faciunt; idque illis baptismus non ad remissionem peccatorum, sed ad supplicii testimonium datur" (SEN I, PL 83, 587 B - 588 A)

(11) "Quae sunt igitur istae aquae vivae, nisi baptismus, quod hominem sancti Spiritus infusione vivificat? Sed cur de Jerusalem exire annuntiantur, nisi quia Dominus in populo eodem consistens, ait discipulis: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti (Mt 28, 19). Sed earum pars media vidit ad mare orientale, id est, ad populum circumcisionis; et media ad mare novissium, quod est ad populum gentium, fide postremum, ut omnibus sitientibus largiatur tam Judaeis, quam gentibus, qui in Domino credunt".(FID II 24, 4; PL 83, 531 B)

(12) FID II, 24, 7; PL 83, 531 D

(13) "Michaeas quoque propheta, eiusdem baptismi sacramenta sub figura transitus maris ita revelat, dicens: Secundum diem egressionis tuae de terra Aegypti ostendam eis mirabilia, videbunt gentes, et confundentur in fortitudine sua, manus suas ponent super os suum, aures suae surdae erunt. Dominum Deum nostrum desiderabunt, et ti-

11. La curación de Naaman

(N o t a s)

(1) ALL 102; PL 83, 114 A. Cfr. Orígenes, In Lev. Hom. 33 (5, 211 Lommatzsch) y In Jo VI, 47, n. 245-47 (IV, 156, 21-32 Preuschen). El baño de Naaman es imagen del Bautismo. Esto no parece invención de Orígenes, sino un dato ya tradicional en la escuela catequética de Alejandría. La escuela tradicional en la exégesis alegórica. En la curación de Naaman ve un tipo de grande importancia para el Bautismo. Y por eso Orígenes habla "del gran milagro del Jordán". De aquí que el presente tipo tenga un puesto especial en las liturgias coptas, etiópicas y en el Testamentum Domini. Es donde de modo más plástico aparecen simbolizados los efectos del Bautismo. En las Liturgias occidentales hace su aparición el rito ambrosiano. (Cfr. Scheidt, op. cit. p. 65)

mebunt te. Quis Deus similis tibi? qui auferis iniquitatem, et transfers peccatum reliquiarum Israel? Quia misericors est, convertetur, et miserebitur nosti, deponet iniquitates nostras, et projiciet in profundum maris omnia peccata nostra".(Mich VII, 15,19) (FID II 24, 8; PL 83,532 AB)

(14) "Ubi ostenditur quod in peccatis gravibus sit Ierusalem, et inde peritura esset, quod non sit lota aqua in salutem, quod est plena significatio baptismi. Ad eos autem qui convertuntur ad Christum, et baptizantur, sic ibi sermo Domini sequitur: Et ingressus sum pactum tecum, ait Dominus, et lavi te aqua, et emundavi sanguinem tuum ex te, et unxite oleo, significans per pactum Testamentum Novum, per aquam et oleum baptismum et Chrisma" (FID 24, 12; PL 83, 533 AB)

(15) De Bapt. cap. 10

(16) Ad Fortunatum praef. 4 (CSEL III, 1, 319,10 Hartel)

(17) OFF II, 25, 3; PL 83, 820 D - 821 A

(18) "Cuius baptismi purificationem sic Spiritus sanctus per eundem prophetam illis futuram promittit, dicens: Tollam quippe vos de gentibus et congregabo vos de universis terris, et adducam vos in terram vestram, et effundam super vos aquam mundam; et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. Et ut Novum Testamentum suscipiant, sic sequitur: Et dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri, et auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum, et spiritum meum ponam in medio vestri et faciam ut in praeceptis meis ambuletis, et iudicia mea custodiatis, et operemini" (FID II,24,13; PL 83, 533 BC)

San Cipriano interpretó este texto en relación al Bautismo y dedujo de aquí la necesidad de que el sacerdote bendiga primero el agua bautismal para que esta ejerza su poder purificador y santificador en el Bautismo.(Epist. 70, 1; CSEL 3, 767, 14-20 Hartel)

13. Los ríos del Paraíso

(Notas)

(1) "Plantaverat autem Dominus Deus paradysum voluptatis a principio. Paradysus Ecclesia est; sic enim de illa legitur in Canticis canticorum: Hortus conclusus soror mea (Cant.IV, 12). A principio autem paradysus plantatur, quia Ecclesia catholica a Christo, qui est principium omnium, condita esse cognoscitur. Fluvius de paradiso exiens imaginem portat Christi, de paterno fonte fluentis, qui irrigat Ecclesiam suam verbo praedicationis, et dono baptismi".(MYS Ge 3,2; PL 83, 216 BC)

Isidoro en este pasaje sigue bastante a la letra el comentario de Tertuliano (Adv. Martionem 1.2,c.4 p.338 en edic. Kroymann). Cfr. antes todavía en Ireneo Adv. Haer. 1.5.c.20, n.2; PL 7, 1178 A. Y el comentario de Isidoro lo recoge más tarde Hugo de San Víctor, De arca Noe Morali 1.2,c.9; PL 176, 643; Ricardo de San Víctor, Allegoriae 1,1,c.6; PL 175, 638-39

14. El agua salva a Agar y a su hijo de la muerte

- (1) MYS Ge 17, 4; PL 83, 248 CD
- (2) MYS Ge 17, 4; PL 83, 248 D
- (3) MYS Ge 17, 5; PL 83, 248 D - 249 A
- (4) MYS 17, 5; PL 83, 249 A
- (5) Liber Ordinum col. 162.

Frecuentemente se ha asociado el nombre de Isidoro con la Liturgia visigótica. (Séjourné, Saint Isidore et la liturgie wisigothique, Miscellanea Isidoriana, Romae (1936) pp. 221-251) Pero Férotin en su edición de los textos litúrgicos visigóticos no cita a Isidoro en la lista de autores que presenta como fuentes de esta liturgia. De Bruyne (Del'origine de quelques textes liturgiques mozarabes, Rev.

Ben.(1930) p. 424) critica por esto a Férotin, por más que reconoce que son los obispos de Toledo, un Eugenio, Ildefonso, Julián los que compusieron estos textos litúrgicos. El Concilio cuarto de Toledo, en su canon 13 (Mansi X, 623) recomendaba la composición de textos litúrgicos y es muy probable que algunos de estos salieran de la pluma de Isidoro. (Cfr. Geiselman, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn (1926) p. 114, donde se propone a Isidoro como la fuente litúrgica principal del período carolingio) El interés de Isidoro por la liturgia dejó en el *De Officiis* un monumento a la posteridad. En este libro se da el puesto teológico merecido a la Liturgia. La Liturgia es considerada como un medio de instrucción en la Fe. La contribución de Isidoro a la Liturgia ha sido objeto de recientes estudios: Séjourné, *Saint Isidore et la liturgie wisigothique*, *Miscellanea Isidoriana*, pp. 221-251; García de la Fuente, el libro de *Eccl. Officiis* de San Isidoro de Sevilla, *La ciudad de Dios*, CLIII (1936) II, 275-279 y IV 128-151.

15. Los pozos de Abraham, Isaac
y Jacob
(Notas)

(1) Ildefonso se hace eco de un llenarse milagroso de agua la Fuente bautismal (De Cogn. Bapt. 155; PL 96, 156). El relato originariamente es de Gregorio de Tours, que lo cuenta como acaecido en Ossed, en las cercanías de Sevilla. Isidoro habla de otro milagro parecido en Sicilia. El obispo Pascasio se lo había contado al Papa León I (De Vir. illustr. 24). Otros muchos relatos parecidos corrían entonces; aumentados ciertamente por la fe ingenua del pueblo.

(2) MYS Ge 19, 3; PL 83, 252 B. En el mismo sentido se expresa la liturgia bautismal española: "Iste sit ille puteus olim mystice figuratus, ad quem spiritalis Rebecca semine Abrahae, in quo benedicuntur omnes tribus terrae nuptura, i.e. Ecclesia Christo socianda descendat. (Liber Ordinum col. 162)

(3) MYS Ge 19, 7; PL 83, 252 D - 253 A

(5) MYS Ge 22, 5; PL 83, 254 D

(4) Ad Mat. in Dominica in Palmis, OV 762 y PL 86, 566.

(6) OFF I, 1, 2; PL 83, 739 A - 740 A

(7) OFF I, 1,3; PL 83, 740 A

(8) MYS Ge 7,11; PL 83, 231 C

(9) ETY VII, 2, 39; L.27-29; Cfr. Optato Mileto, PL 11, 2021-2023; Cirilo Alej., PG 71, 689

(10) ALL, 58; PL 83, 109 A; PRO 47, PL 83, 167 B; PL 83, 171 A; FID II, 1,7; PL 83, 500 C.

(11) MYS Ge 26, 3; PL 83, 265 AB

(12) FID II 7,1; PL 83, 512 C; ALL 236; PL 83, 128 AB

(13) ALL 234, PL 83, 128 A

(14) MYS Ge 24, 7; PL 83, 259 A

(15) MYS Ge 24, 7; PL 83, 259 A

16. A b r a h a m l a v a n d o l o s p i e s
a s u s h u é s p e d e s

(N o t a s)

(1) "Quod vero Abraham tres videns, unum adoravit, Dominum scilicet Salvatorem ostendens, cujus etiam adventum est praestolatus, juxta quod etiam Dominus in evangelio ait: Abraham quaesivit diem meum videre, vidit, et gavissus est (Jo VIII, 56). Tunc enim futuri aspexit mysterium sacramenti" (MYS Ge 14, 6; PL 83, 243 D)

(2) "Unde et pedes eorum lavit, ut in extremo mundi lavacri vivificationem demonstraret futuram. Pedes enim novissima significant. Siquidem et convivium praeparat, vitulum scilicet saginatum. Iste autem vitulus tener saginatus Domini Jesu Christi est corpus. Hic est vitulus Domini, qui propter salutem credentium ad arborem crucis est immolatus. Hic est vitulus dominici corporis, qui in Evangelio pro peccatore occiditur filio" (Lc XV) (MYS Ge 14, 7; PL 83, 244 A)

17. Moisés en el río

(N o t a s)

(1) ALL 58; PL 83, 109 a

(2) "Filia Pharaonis descendens ad lavacrum fluminis, collegit infantem Ecclesia ex gentibus lavacri salutaris sanctificationem desiderans, Christum excepit a Synagoga matre carnali expulsum, quasi infantem. Quia tunc parvulus videbatur, cum in homine cerneretur" (MYS Ex 5,2; PL 83, 288 CD)

(3) MYS Ex 5,3; PL 83, 288 D - 289 A

(4) ALL 59; PL 83, 109 A. Ya dos siglos antes había hecho la misma observación Gregorio de Elvira. Una dependencia literal en Isidoro no parece probable. "Sed age nunc videamus cur ad ripam fluminis Moyses infans fuerit expositus. Mirifice sane dictum est hoc, quia non alibi Dominus, cuius Moyses typum induerat, quam ad flumen lavacri et ad aquam baptismatis a credentibus invenitur". (Tract. Orig. VII, p. 81-82; edic. Batiffol-Wilmart, Paris (1900))

(5) MYS Ex 5, 1; PL 83, 288 C

18. El becerro arrojado al río

(N o t a s)

(1) "Totum deinde corpus illud comminuitur, id est, ab illa malae conspirationis conflatione discissum verbo veritatis humiliatur, et comminutum in aquam mittitur, ut eos Israelitae, id est, Evangelii praedicatores ex baptismo in sua membra, id est, in dominicum corpus transferant: quorum uni Israelitarum, id est, Petro de ipsis gentibus dictum est sic: Macta et manduca (Act X). Si macta et manduca, quare non etiam, concide et bibe? ita iste vitulus per ignem zeli, et aciem verbi, et aquam baptismi, ab eis potius quos absorbere conabatur, absorptus est". (MYS Ex 38, 7; PL 83, 307 AB)

19. Las aguas de Belén

(1) "Ergo volebat bibere non aquam fluminis, sed lavacrum ex latere Christi fluens, hoc est, non aquarum sitiebat elementum, sed sanguinem Christi. Unde non bibit oblatam aquam, sed Domino fudit, significans sitire se Christi sacrificium, non naturae fluentum, sed illud sacrificium, in quo esset remissio peccatorum, illum sitire fontem aeternum, non qui periculis quaereretur alienis, sed pericula aliena deleret" (MYS Re II 4,3; PL 83, 413 BC - 414 A)

20. Las purificaciones judías

(1) "Praeterea quid sit illud quod juxta praecepta Dei lavasse Aaron et filios eius legitur Moyses? Iam tunc purgationem mundi et rerum omnium sanctitatem baptismi

sacramentum significabant.

Non accipiunt vestes, nisi prius lotis sordibus, nec ornantur ad sacra, nisi in Christo novi homines renascantur. Quod autem Moyses lavat, legis indicium est. Praeceptis enim Dei lavandi sumus, et cum, parati ad induendum Christum, recte tunicas pelliceas deposuerimus, tunc induemur veste linea, nihil in se mortis habente, sed tota candida, ut de baptismo consurgentes, cingamus lumbos in veritate, et tota peccatorum pristinorum turpitudine celetur". (MYS Le 14,1-2; PL 83, 333 BC)

(2) "Porro in similaginis conspersione credentium per aquam baptismatis collectam Ecclesiam, quae corpus est Christi, perspicue demonstrabat". (MYS Le 1,2; PL 83, 321 C)

(3) "Per hyssopi enim fasciculum aspergebantur agni sanguine, qui mundari solebant, typice figurantes lavacrum baptismatis, et abluitionem aeterni fontis. Coccum autem bis tinctum autem,⁺ quia per eum et corpore et corde mundantur. Haec enim tria ad purgationem peccatorum pertinent. Primo per cedrum fides ligni crucis, secundo per hyssopum baptismus, tertio per coccum sanguinis dominici sacramentum" (MYS Nu 15, 25; PL 83, 349 C)

+ figuram sacri sanguinis significare, quo peccatores abluuntur. Bis tinctum autem,

XI.- Tipología bautismal inter- testamentaria

1. El simbolismo del número ocho y el Bautismo cristiano

(N o t a s)

(1) Dölger, Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses. Das Oktogonon und die Symbolik der Achtzahl. Die Inschrift des hl. Ambrosius in Baptisterium der Thekla-kirche von Mailand. Antike und Christentum IV (1934) Heft 2, pp. 153-187

(2) Cfr. G. B. de Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae II, 1, p. 161, n.2:

"Octachorum s(an)c(6)os templum surrexit in usus,
octogonus fons est munere dignus eo.
Hoc numero decuit sacri baptismatis aulam
sugere, quo pululis vera salus rediit
luce resurgentis Ch(ist)i, qui claustra resolvit
mortis et e tumultis suscitavit exanimis
confessosque reos maculoso crimine solvens
fontis puriflui diluit inriguo"

(3) De Rossi, op. cit. p. 161

(4) DACL I,1, 1386

(5) De Abraham II, 11, 79; CSEL 32, I, 631, 11-13 Schenkl.

(6) Dölger, op. cit. p. 164

(7) In hexaem. Hom. II, (I, 21 Garnier)

(8) In sext. ps. PG 44, 609

(9) In Ps VI y VII; CSEL 22, 879, 12-14 Zingerle

(10) Comm. In Ecc. c. 11; PL 23, 1101

(11) PG 69, 441 A

(12) MYS Ge 7, 24; PL 83, 233 B

(13) MYS Ge 7, 25; PL 83, 233 BC

Dölger hace una sugerencia sobre una posible influencia y reminiscencia extracristiana en el simbolismo del número ocho. La filosofía platónica dejó también aquí su posible influjo: "Bei den Pythagoreern galt die Achtzahl als die Zahl des vollen Körpers als die Zahl der Himmels-harmonie und als die Zahl der Gerechtigkeit. Damit ergibt sich die grösste Wahrscheinlichkeit, dass die religiöse Mystik der Achtzahl dem philosophischen System der Pythagoreer entlehnt ist" (op. cit. p. 181)

2. El simbolismo trinitario y el Bautismo cristiano (Notas)

(1) "Tria autem sata, unde Sara panes subcinericios fecit, trium filiorum Noe imaginem indicaverunt, ex quibus omne genus humanum natum est, qui, divinae Trinitatis credentes, ex aqua baptismatis per Ecclesiam, cuius imago Sara erat, conspergendi essent, et in uno pane Christi corporis redigendi". (MYS Ge 14, 10; PL 83, 244 B) Este comentario de Isidoro está copiado a la letra de Gregorio de Elvira. Tract. Orig. 2, Edic. Vega p. 19, 16-25, 1-19

(2) OFF II, 24, 5; PL 83, 819 A

(3) MYS 25, 33; PL 83, 264 C

(4) OFF II, 25, 4; PL 83, 821 B

(5) MYS De 18, 16; PL 83, 369 C. Cfr. Ildefonso PL 96, 158 BC

(6) Cfr. Ildefonso, PL 96, 158 BC

(7) "Nam et Dominus, dum a Joanne baptizaretur, eundem baptismum sub Trinitatis sacramento legitur peregrasse. Dicente enim Deo: Hic est Filius meus (Mt III), Pater in voce, Filius in corpore, Spiritus autem sanctus fuisse probatur in specie columbae (Lc III). Duae sunt autem pactioes credentium. Prima enim pactio est in qua renuntiatur diabolo, et pompis, et universae conversationi illius. Secunda pactio est qua se credere in Patrem et Filium, et Spiritum sanctum profitetur". (OFF II, 25, 5; PL 83, 821 B)

En una oración visigótica se consigna en términos muy parecidos el carácter trinitario del Bautismo de Cristo: "in baptismi sacramento, et patris vocem, et filii proprietatem, et Spiritus sancti manifestam probamus ostensionem, dum in ministerio beatae Trinitatis perficitur plenitudo salutis". OV n. 392 p. 131 edic. Vives.

- (8) OFF II, 25, 4; PL 83, 821 AB. Cfr. Ildefonso
PL 96, 157CD-158A
- (9) In Num. hom. 5,1; (X, 40 Lommatzsch)
- (10) Comment in Amos 6,14, lib. III; PL 25, 391,1068
- (11) Elenchos IX, 15, n.5.6; GCS Hippol.III,254 Wend-
land.
- (12) Eis tà hágia theofáneí 10; GCS Hippol.I,2,263,
13 ss Achelis.
- (13) Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der
Schwarze, Münster 1918
- (14) 1 Cor 7, 22; Col 2, 14 y Rom 6, 17-18
- (15) Eclog. proph. 13; GCS III, 140, 20
- (16) Exh. ad Mart. 17; PG 11, 585
- (17) Ep. 69, 12; CSEL III, 2, 760,20
- (18) Ep. 73, 5; CSEL III, 2, 782, 4
- (19) PL 96, 158 ss
- (20) Cfr. LMS col. 225, Inlatio

XII.- Tipología bautismal del Nuevo Testamento

1. El Bautismo de Juan (Notas)

(1) ALL 141; PL 83, 117 C

(2) OOP 66; 108; PL 83, 147 C

(3) La misma posición del problema presenta Ildefonso. La relación de tipo y realidad figurada. "Deinde (post Baptismum Christi) baptismus Joannis, qui erat in poenitentia et in veritatis umbra, et incohavit baptismum Christi, qui est veritas, in quo fit remissio peccatorum". (PL 96, 117 BC)

(4) ETY VII 8, 31; L.22-24

(5) OV n. 1063, p.343

(6) OFF II 21,2; PL 83, 814 C

(7) 1 Cor 10, 1-4: Pues no quiero que ignoreis, hermanos, que nuestros padres todos estuvieron debajo de la nube y todos atravesaron el mar, y todos fueron bautizados en Moisés en la nube y en el mar, y todos comieron un mismo manjar espiritual, y todos bebieron una misma bebida espiritual, puesto que bebían de una piedra espiritual que les seguía: y la piedra era Cristo.

(8) "Baptismi sacramentum si prima repetens ab origine pandam, baptizavit Moyses in nube, et in mari, in typo et in figura, ita enim Paulus pronuntiat (1 Cor X). Habuit ergo mare formam aquae, nubes vero Spiritus sancti, manna panis vitae. Illic enim, sicut Patrum exempla docent, Aegyptius demergitur, Dei populus resurgit renovatus sancto spiritu, qui etiam per mare Rubrum inoffense transivit vestigio". (OFF II 25, 1; PL 83, 820 AB)

(9) "Baptizavit et Joannes (Mt III) sed non ex toto Judaice; non enim solum in aqua, sed tamen in Spiritu, sed hoc solum addidit, quod in poenitentiam baptizavit, sicut ait Paulus in Actibus Apostolorum, Joannes baptismo poenitentiae baptizavit populum (Act XIX,4) Cui tamen ideo datum est in aqua baptizare, ut Christus, qui in aqua et spiritu baptizaturus erat, Joannis baptismate manifestaretur in Israel, quando Spiritus sancti descensione et Patris voce Filius Dei palam cunctis ostensus est" (OFF II, 25, 1; PL 83, 820 B)

(10) "Coepit ergo perfectum baptismum a Jesu; ipse enim baptizavit primum in Spiritu sancto, sicut et Joannes dicit: Ego quidem baptizo in aqua, medius autem vestrum stetit, quem vos nescitis, ipse baptizabit vos in Spiritu sancto et igni (Jo I). Haec est perfectio baptismi: Deus est enim, qui baptizat, ut possint et qui baptizantur, fieri filii Dei...quo sordes peccatorum per regenerationis lavacrum abluuntur".(OFF II, 25,2; PL 83, 820 BC)

(11) MYS Nu Praef 4; PL 83, 339 C

2. El Bautismo de Jesús

(N o t a s)

(1) QUAE 34, 40; PL 83, 205 C

(2) Ibidem

(3) OV n. 392, p. 131

(4) "cur baptizatus est Christus...non ut remissionem peccatorum acciperet, qui peccatum non fecerat, sed ideo baptizari dignatus est, ut aquam ipsam suo lavacro sanctificaret, ut quicumque in nomine ipsius baptizatus fuisset, membrum iam corporis ipsius effectus, filius Dei per adoptionem esse mereretur, renatus scilicet ex aqua et superna virtute".(Tract. Orig. p. 164, edic. Batiffol-Wilmart)

(5) GCS.17, 138, 27-30

(6) El Jordán fue siempre entre los judíos el río sagrado. "Il semble, nos dice Lundberg (op. cit. p. 165), dès lors de grande importance de pouvoir constater, si, dans le religion juive, le Jourdain était considéré comme un fleuve sacré". Y uno de los motivos está en que este río se tuvo como unos de los ríos del paraíso: "Dans li livre de Jésus, fils de Syrach, 22,22, le Jourdain a été compris parmi les fleuves du paradis, ce qui indique eu'il a eu une position spéciale comparativement aux autres fleuves de Palestine" (op. cit. p. 165)

Pero sin duda que a esta tradición contribuyeron mucho los hechos milagrosos obrados por Dios en el Jordán, por ejemplo, la curación de Naaman; el haber sido escogido por Juan para lugar de su bautismo y el ser luego santificado por el Bautismo de Cristo.

La elevada estima que el mundo todo judío tuvo siempre del "agua viva" o del río para sus ritos purificatorios y actos de culto tuvo que ejercer su influjo en esta tradición del Jordán como río sagrado. En la valoración cültica del agua, en grado ínfimo está el agua de cisternas. La preferida es el agua de ríos o "agua viva". Estaba prescrita para diversos actos purificatorios.(Lev. 5,50,51) (NUM 19, 17). Cfr. Klauser, Taufet in lebendigen

Wasser, Zum religions-und Kulturgeschichtlichen Verständnis von Didache 7, 1-3. En: Pisciculi, Ergänzungsband I zu A. und Ch. 5 a. En este artículo se hace un desarrollo histórico del aprecio de que el "agua viva" o de ríos gozó en los primeros siglos del Cristianismo. Sólo razones imperiosas apartaron a la Iglesia de esta práctica primitiva, pp. 157-164

(7) "Sed hoc in Christo videmus fuisse completum. Cujus ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen eius in gentibus. Hic et a flumine dominandi sumpsit exordium, ubi baptizatus est a Joanne, et pervenit per fidem in gentibus usque ad terminos terrae" (FID II, 2,3; PL 83, 503C)

(8) Cfr. apartado: El Bautismo de Juan.

3. El milagro de Caná

(1) ALL 233; PL 83, 127 D - 128 A

(2) "Deus omnipotens, cuius continuo filii efficimur, dum tinctione salutaris aquae purgamur: fac nos ita benedictionis tuae percipere donum, ut merito supernae illius Iherusalem filii appellemur; ut, qui gentibus est manifestatus in sidere, credentibus appareas in salutem; et qui nos renovasti benedictionis aqua per lavacrum, renoves in futuro per indultae gratiae repromissum".(OV n.394,p.132)

4. La curación del ciego de nacimiento

(1) ALL 240; PL 83, 128 C. El rito ambrosiano ha conservado en sus textos litúrgicos este tipo de la curación del ciego de nacimiento.

5. Las ovejas del rebaño de Cristo

(1) De Obitu Valentiniani consolatio, 58; PL 16, 1437

(2) Epist. 185, 6,23; CSEL 57, 22, 2-17 Goldbacher

(3) Cfr. De Bapt. VI, 1,1; CSEL 51, 298, 12-17

(4) Epist. 183, 2; PL 33, 754

(5) Crisóstomo PG 61, 418

(6) Cfr. Dölger, Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlichen Literatur, AC Bd II, Heft 4, pp.368-80

(7) "Ille oves pavit, et Dominus in Evangelio dicit: Ego sum pastor bonus. Ille mercedis luere varium sibi pe-

cus abstulit, Christus diversarum gentium varietatem sibi-
met congregavit. Ille tres virgas amputatis corticibus in
alveis aquarum opposuit, ut earum contemplatione multipli-
carentur eius oves. Et Dominus noster in aqua baptismatis
trium personarum nomina Patris, et Filii, et Spiritus sanc-
ti populo fideli porposuit, ut quisque hoc pleno corde pers-
pexerit, efficiatur ovis Dei" (MYS Ge 25,33; PL 83,264 C)

(8) Manuale Toletanum, Appendix ad Rituale Romanum, tit.
2, c.1, n.55; citado por Salaverri, Sacrae Theologiae Sum-
ma I BAC p. 843

(9) Liturgia Mozarabica, Missale Mixtum pars 1; PL 85,
465 s

(10) Prudentius, Peristephanon 12, 43, 456 Dressel

(11) Cfr. Jo 10, 28; Mt 18, 12-14; Lc 15, 4-7

(12) Cfr. Dölger, Sphragis, Paderborn 1911

(13) Sim 9, 16, 2-7; Funk 608; Sim 9, 10, 4; Funk 610 s;
Sim 8, 6, n.3; Funk 566 s

(14) Quasten, Das Bild des Guten Hirten in den altchristli-
chen Baptisterien und in den TaufLiturgien des Ostens und
Westens. Das Siegel der Gottesherde; Pisciculi, Münster
(1939) pp. 220-244; p.226

(15) Excepta de Theodoro 86, 3; GCS Clem. Alej. 3,133
Stählin. Cirilo de Jerus. en Mist. 1,2,130; Efrén en Hym-
nus 3,24,1,42 Lamy

(16) CSEL 51, 298 1-17 Petschenig De Bapt. 6,1,1; Epist.
183, 2; PL 83, 754; Epist. 185, 26, 23 (CSEL 57,22, 2-7)

(17) De Myster. 8, 43 (FP 7, 131 Quasten)

6. El agua del costado de Cristo (Notas)

- (1) Agustín, PL 35, 1452
- (2) Ambrosio, PL 15, 1675
- (3) ALL 73; PL 83, 111
- (4) MYS Ge 31, 25; PL 83, 280
- (5) MYS Num 15,10; PL 83, 347; Ibidem 3,9; PL 83, 217
- (6) PRO 55; PL 83, 168

(7) ALL 4; PL 83, 99 A. Cfr. Tromp, De Nativitate Ecclesiae ex corde Jesu in cruce; en : Gregorianum 13, (1932) pp. 489-527. La creación de Eva del costado de Adam es tipo de este nacimiento de la Iglesia del Nuevo Adam. Es la figura favorita de todos los Padres y que Isidoro consigna en varios pasajes: MYS Ge 5, 10; PL 83, 222. Aquí sigue de cerca las huellas de Agustín en PL 35, 1463. Pero también Isidoro deja aquí su impronta propia. Del texto arriba citado (ALL 4; PL 83, 99) se desprende que para Isidoro son los sacramentos los que inmediatamente brotan del costado de Cristo; y mediante los sacramentos brota la Iglesia. El testimonio de Isidoro respecto del Bautismo no puede ser más convincente: MYS Geg II 4,3; PL 83, 413; OFF II, 25, 3; PL 83, 821. De este costado herido con los sacramentos y la Iglesia, sale el tesoro de la redención, que se aplica a los redimidos en la recepción de estos sacramentos. Esta idea puente une la teología eclesiológica isidoriana con la de toda la Tradición anterior. La Iglesia nace sí del costado de Cristo, pero ella comienza en Pentecostés: ETY 8, 1,4 (Cfr. Agustín PL 35, 1991). Ella comienza con los fieles que se acercan a recibir los tesoros de la Iglesia en los sacramentos. Isidoro presenta algún texto por el que se podría deducir el pone el nacimiento de la Iglesia en la Encarnación, v.c.: "Assumpsit Deus carnem et factus est caput Ecclesiae" (MYS Ge 3,5; PL 83, 217). Ciertamente éste y otros textos semejantes toman la Encarnación en su sentido global: se encarnó

para asociarse la Iglesia como Cuerpo Místico; no que esta unión la realizara ya en la Encarnación. (MYS Ge 3,11; PL 83, 218. Cfr. Agustín PL 38, 1010; Contra Faustum 12, 8; PL 42, 258 que le copia bastante a la letra nuestro Isidoro)

(8) Cfr. Tromp, art. cit. p. 524

(9) Orígenes, (B. 100, 160)

(10) PL 34, 216; cfr. 41, 778-9

(11) PL 79, 510

(12) PL 57, 296

(13) PL 83, 321 y 323 D

(14) Cfr. Gregorio de Elvira, Tract. Orig. Batiffol-Wilmart p. 165-66

(15) MYS Ge 3,8; PL 83, 217 BC

(16) LMS col. 265

(17) LMS col. 611

(18) Tract. Orig. ,Batiffol-Wilmart edic. p. 138-39

(19) In Nahum 50-51; PL 96, 729 BCD - 730 AB

La interpretación de este pasaje en sentido eclesiológico perdura viva en la Iglesia española. Así es Ildefonso el que señala el nacimiento de la Iglesia en este momento de la herida del costado de Cristo. "De Christi latere sanguis et aqua producitur et his sacramentis Ecclesia sancta formatur" (PL 96, 114A)

Doctrina que había de recoger y sistematizar Sto Tomás: S. Th. III, q. 64, a.2, ad. 3: "Per sacramenta quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi". Bautismo y Eucaristía son los dos sacramentos que brotan del costado de Cristo y éstos forman el Cuerpo Místico. Pues, como dice San Pablo (1Cor 12,13) "en un mismo Espíritu todos nosotros fuimos bautizados...en razón de formar un sólo cuerpo". (Cfr. S.Th.III,q.39.a.6,ad 4) Y ahora todos los miembros de este cuerpo recibimos la misma comida y bebida para sostener y desarrollar esta vida. Nos hacemos adultos y perfectos hombres en este Cuerpo místico. (Cfr. S.Th. III, q. 73, a. 3)

(20) "Item de eadem aqua , quae ex latere eius profluit, +illius propheta alius dicit: Flumina aquae viventis egredientur de ventre, +quae scilicet baptismatis, quae credentes vivificant, et quae sitientibus largiuntur, quando impletur quod scriptum est, lavamini et mundi estote (Is.1,16) et lavabis me, et super nivem dealbabor (Ps L,9)" (FIN I, 48, 2; PL 83, 490 C - 491 A)

El LO, en la bendición en la misa del Martes de Pascua, después de la dealbatio, dice a los bautizados: "Dominus Jesus Christus qui vos lavit aqua sui lateris et redemit effusione cruoris, ipse in vos confirmet gratiam adempte redemptionis". LO p. 35; del artículo de Krinke, *Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter*, Münster in W. (1954) p. 110.

En otra parte se expresa también el LO en términos muy calcados en Isidoro. (LO, 28)

(21) "De iis aquis adhuc et per eundem prophetam dicitur, quod egrediantur de domo Domini, et crescant in fluvium, et pergant ad solitudinem, sive ad mare Mortuum, et omnia quaecumque venerint, vivificentur atque sanentur" (FID II, 24, 5; PL 83, 531)

(22) Epithal. Edic. Vega p. 279-14

(23) FID II, 24,5; PL 83, 531 BC

para asociarse la Iglesia como Cuerpo Místico; no que esta unión la realizara ya en la Encarnación.(MYS Ge 3,11; PL 83, 218. Cfr. Agustín PL 38, 1010; Contra Faustum 12, 8; PL 42, 258 que le copia bastante a la letra nuestro Isidoro)

- (8) Cfr. Tromp, art. cit. p. 524
- (9) Orígenes, (B. 100, 160)
- (10) PL 34, 216; cfr. 41, 778-9
- (11) PL 79, 510
- (12) PL 57, 296
- (13) PL 83, 321 y 323 D
- (14) Cfr. Gregorio de Elvira, Tract. Orig. Batiffol-Wilmart p. 165-66
- (15) MYS Ge 3,8; PL 83, 217 BC
- (16) LMS col. 265
- (17) LMS col. 611
- (18) Tract. Orig. ,Batiffol-Wilmart edic. p. 138-39
- (19) In Nahum 50-51; PL 96, 729 BGD - 730 AB

La interpretación de este pasaje en sentido eclesiológico perdura viva en la Iglesia española. Así es Ildefonso el que señala el nacimiento de la Iglesia en este momento de la herida del costado de Cristo. "De Christi latere sanguis et aqua producitur et his sacramentis Ecclesia sancta formatur" (PL 96, 114A)

Doctrina que había de recoger y sistematizar Sto Tomás: S. Th. III, q. 64, a.2, ad. 3: "Per sacramenta quae de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia Christi". Bautismo y Eucaristía son los dos sacramentos que brotan del costado de Cristo y éstos forman el Cuerpo Místico. Pues, como dice San Pablo (1Cor 12,13) "en un mismo Espíritu todos nosotros fuimos bautizados...en razón de formar un sólo cuerpo".(Cfr. S.Th.III,q.39.a.6,ad 4) Y ahora todos los miembros de este cuerpo recibimos la misma comida y bebida para sostener y desarrollar esta vida. Nos hacemos adultos y perfectos hombres en este Cuerpo místico.(Cfr. S.Th. III, q. 73, a. 3)

- (20) "Item de eadem aqua , quae ex latere eius profluit, + illius propheta alius dicit: Flumina aquae viventis egredientur de ventre, + quae scilicet baptismatis, quae credentes vivificant, et quae sitientibus largiuntur, quando impletur quod scriptum est, lavamini et mundi estote (Is.1,16) et lavabis me, et super nivem dealbabor (Ps L,9)" (FII I, 48, 2; PL 83, 490 C - 491 A)

El LO, en la bendición en la misa del Martes de Pascua, después de la dealbatio, dice a los bautizados: "Dominus Jesus Christus qui vos lavit aqua sui lateris et redemit effusione cruoris, ipse in vos confirmet gratiam adempte redemptionis". LO p. 35; del artículo de Krinke, *Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter*, Münster in W. (1954) p. 110.

En otra parte se expresa también el LO en términos muy calcados en Isidoro. (LO, 28)

(21) "De iis aquis adhuc et per eundem prophetam dicitur, quod egrediantur de domo Domini, et crescant in fluvium, et pergant ad solitudinem, sive ad mare Mortuum, et omnia quaecumque venerint, vivificentur atque sanentur" (FID II, 24, 5; PL 83, 531)

(22) Epithal. Edic. Vega p. 279-14

(23) FID II, 24,5; PL 83, 531 BC

7. El mandato de Bautizar

(N o t a s)

(1) "Cujus mysterium non aliter nisi sub Trinitatis designatione, id est Patris et Filii et Spiritus sancti cognitione completur, dicente Domino ad apostolos: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti. Sicut enim in tribus testibus stat omne verbum, ita hoc sacramentum confirmat ternarius numerus nominum divinatorum"(ETY VI,19,45-46;L.28,1-6)

(2) "Per diversum ergo mundum praedicando respiciunt, sed in unum perveniendo consistunt. Ideo autem aerei, quia clamor praedicationis eorum in toto mundo insonuit, sicut scriptum est: In Omnem terram exivit sonus eorum (PS XVIII) Labrum autem orbem terrae intelligimus, cujus ambitum lustraverunt apostoli, docentes gentes, ut baptizarentur in nomine Patris, et Filii et Spiritus sancti"(MYS Re III, 2,8; PL 83, 416 AB. Cfr. Ildefonso PL 96, 158 BC)

Ya un siglo antes San Martín de Braga había comentado este mandato de Cristo de predicar el Evangelio y de bautizar en nombre de la Trinidad. El comentario de San Martín de Braga lleva el sello del obispo pastoral que se preocupa de que los humildes campesinos de aquellas regiones galaicas abandonen sus supersticiones y su vida de pecado. "...et baptizarent eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti in remissionem peccatorum, et docerent illos qui baptizati fuissent recedere a malis operibus, id est ab idolis, ab homicidiis, a furtis, a periurio, a fornicatione, et quod sibi nollent fieri aliis non facerent".(De Correct. rust. 13; Barlow p. 193; G W Barlow, Martini Episcopi Bracarenensis opera Omnia, 1950 XII 328)

8. "U n u m B a p t i s m a"

(N o t a s)

(1) Cerféaux, La théol. de l'Eglise suivant S.Paul, Paris (1942) p. 192

(2) Tract. 2, 38 Ad Neophytos

(3) MYS Ge 14, 10; PL 83, 214 B

(4) El Ritual bautismal de Hipólito: Tradición Apostólica, pag. 111 Hauler: "Et postea iam simul cum omni populo orent, non primum orantes cum fidelibus, nisi omnia haec fuerunt consecuti".

(5) Cfr. Hipólito, Tradición Apostólica p.111 Hauler

(6) PL 96, 166

(7) De Dominica Orat. c.9; CSEL III, 1, 272, 12 Hartel y c. 10; CSEL III, 1, 273, 5-7 Hartel

(8) Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder; en : AC II (1930) p. 147

(9) Apost.Const. VII, 45, 2; I, 451, Funk

(10) Cath. Myst.11 ss, II, 386 Rupp

(11) Dialog. advers.Pelag.III,15; IV,2,543 Mauriner

(12) In Mt Hom. 19, 4 ; VII 249 D Montfaucon

(13) PL 96, 166

(14) Contra Parmen.Donatistam CSEL 26,103

(15) MYS Num 2,6; PL, 180 C

(16) MYS Ex 44, 2; PL 83, 310 B

(17) FID II 1, 3; PL 83, 499 D

(18) PL 44, 480

(19) PG 145, 102 B

(20) Origenes, In Lev. hom. 5,n.3;(B.340)

(21) Agustín, PL 40, 319; Pseudo-Agustín PL 39, 1940

(22) In Rom. lib. 8, n.5; PG 14, 1116

(23) PL 72, 351 C

(24) Tract. Orig. edic. A.C. Vega p. 19, 2-3

(25) De Fide c.6; Edic. Vega 116, 6-9

(26) Krinke, art. cit. p. 41, sacado del sacramentarium fuldense que data del siglo 10. Pero precisamente de este final del sermón, cuya frase última hemos transcrito dice Krinke: "Der Schluss des Sermons gehört stilistisch eindeutig in die Reihe der westgotischen Oratio-nen. Charakteristisch für sie ist die Parallelität der Gebetsanliegen für die, welche ihre Taufe hinter sich haben, und die, welche noch darauf warten. Dieser Stil spricht -neben der Uebereinstimmung der Thematik mit Ildefons dafür, dass der Sermon nicht in Fulda, sonder in Spanien zuhause ist".(op. cit. p. 45)

(27) Homiliario Toletano 55

9. M o r i r y r e s u c i t a r c o n C r i s t o (N o t a s)

(1) Stommel, das Abbild seines Todes (Rom 6,5) und der Taufritus; en: Röm. Quartalschrift (1955) p.2

(2) Stommel, Begraben mit Christus (Rom 6,4) und der Taufritus; en: Röm. Quartalschrift (1954) pp. 1-20

(3) Mag 9,1; 5,2 (Funkbihlmeyer 91,90)

(4) Didache 7,1; Fl. Patr. 1 (Bonn 1940)

(5) Sim 9, 16, 2-4, (Funk 1, 608)

(6) In Rom. 5,8; PG 14, 1040

(7) Cfr Cirilo de Jersusalem, Myst. Cath. 2,4 (Flo Patr. 7, 84 Quasten) Juan Crisóstomo, In Jo hom. 25, 2; PG 8, 146 D; Gregorio de Nisa, In Bapt. Christi; PG 46, 585

(8) Cfr. Cirilo de Jerusalem, Procath.2; PG 33, 336

(9) Const Apost. 3,17,3 (Funk 211)

(10) Cfr. Schnackenburg, Das Heiligeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, München (1950)

(11) Cirilo de Jerusalem, Myst. Cath.2,4;(84 Quasten); Juan Crisóstomo, In Jo 25, 2; PG 59, 151; Dionisio Areopagita, De Hierarch. eccl. 2,3,7; PG 3, 404; Constitutiones Apostolicae 3,17; Funk 211; 7, 22,2; Funk 406; Ambrosio, De Sacr. 2, 6, 25; (149 Quasten); Cirilo Jerusalem, Cath. 3,12; PG 33, 444

Para más textos Cfr. W.M Bedard O.F.M., The Symbolism of the Baptismal Font in early Christian thought, Washington (1951)

(12) Cirilo de Jerusalem, Myst. Cath. 2,4; (83 Quasten); Gregorio de Nisa, Cath. 35, 2; PG 45, 85, 88; In bapt. Christi, PG 46, 585; Leo Magno, Sermo 70; PL 54, 382

(13) Cfr. Stommel, Studien zur Epiklese der römischen aufwasserweihe, Bonn (1950) pp. 35-43

(14) De Sacr. 2,7,20; (149 Quasten)

(15) Ep. 236; PG 32, 88 A

(16) art. cit. p. 17

(17) Stommel busca el origen histórico de la frase "concrucificados" que vino a sustituir con una plasticidad impresionante al "τὸ ὁμοιόματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ" (Rom 6,5) y le parece encontrarlo en la construcción cruciforme de la Fuente bautismal, que hoy los hallazgos arqueológicos acreditan ya par el siglo cuarto. Cfr. W.M. Bedard, op. cit. A un "submergere" completo se muestra Stommel bastante poco inclinado y los testimonios arqueológicos están al parecer en contra.

(18) ETY VII, 3, 22, L. 12-16

El Oracional visigótico se expresa en el día cuarto después de Pascua en términos siguientes: "Gratia, qua vos per fidem Christo consepultos esse gaudetis..." (OV n. 893, p. 288, edic. Vives). Y con palabras todavía más paulinas: "Ut quodquod in morte filii tui consepulti sumus" (p. 302-303). En los términos siguientes: "et consepulti in lavacro Redentori sū, in similitudinem sacri denique mysterii, cui commoriuntur in baptismum ei resurgunt in regnum Amen" (LO 219) Y en la misa del Viernes de Pascua: "ut sicut se tecum baptismate consepulti exultant" LMS 284, 85.

Eldefonso nos presenta la interpretación más paulina del Bautismo. La imagen paulina del morir y resucitar con Cristo la centra Ildefonso en el acto mismo de introducir y sacar al bautizado del agua. Ya en la Iglesia toledana era costumbre la simple inmersión conforme a las decisiones del cuarto Concilio de Toledo. En la triple inmersión ve Ildefonso, con toda la Tradición, una imagen del triduo del cuerpo de Cristo en el sepulcro. (PL 96,160A)

(19) MYS Num 42, 13; PL 83, 358 C 359 A

(20) "Tunc enim illa ab inferioribus ad superiora (la luna en este tiempo pascual) convertitur et haec nobis de luna similitudo assumitur, de visibilibus ad invisibilia, et de corporalibus ad spiritualia sacramenta transire, ut magisque huic saeculo moriamur, et vita nostra abscondatur cum Christo, omnemque lucem studii nostri, quae ad inferiora vergebat, ad superiora convertamus, ad illa scilicet aeternam contemplationem immutabilis veritatis" (OFF I, 32, 6; PL 83, 767 CD)

(21) "Quemadmodum illa, quae, cum liberaretur a Sodomis, in via posita retro respexit, ibique remansit statua salis. Quo signo condirentur hi qui per fidem mundo et actibus desiderisque ejus renuntiant, ut affectionis pristinae non recordentur, neque ad saeculi illecebras revocentur, quia, secundum Salvatoris sententiam, ponens manum suam super aratrum, et respiciens retro, regno coelorum aptus esse non potest" (OFF II, 21, 4; PL 83, 815 B)

10. N a c i d o s d e l a M a d r e I g l e -
s i a e n e l s e n o d e l a F u e n -
t e B a u t i s m a l

(N o t a s)

- (1) ETY VI, 19,41-42; L. 13-15
- (2) ETY VI, 19, 41-42; L. 15-22
- (3) PRO 80; PL 83, 174 A
- (4) MYS Ex 15, 3; PL 83, 295 AB
- (5) MYS Ex 57,1; PL 83, 318 A
- (6) MYS Lev 1,2; PL 83, 321 B
- (7) Tromp, Ecclesia Sponsa Virgo Mater; en: Gregorianum 18, (1937) p.3 ss
Bedard W.M., The Symbolism of the baptismal font in early christian Thought, Washington (1951) cap.11
Plumpe J., Mater Ecclesia. An inquiry into the concept of the Church as Mother in early Christianity SCA 5, Wanshington (1943)
- (8) Apol 1, 61, 34
- (9) Nos la conservó Eusebio,Hist. Eccl. 5,1-2;Cfr. Plumpe, op. cit. p. 37
- (10) Pseudo-Dionysius, De eccl. Hierarch.2, 2, 7; Maximus Confessor, Scholia in librum de eccl. Hierarch.2, 7; PG 4, 125
- (11) Bedard, op. cit. p. 23
- (12) De anima 43; CSEL 20, p. 31-2 en Reifferscheid-Wissowa edic. Cfr. Adv. Marcionem 1, 2, c.4 p. 338 in Krymann edic.; De oratione 2;CSEL 20, 182, 4-7 Reifferscheid-Wissowa edic.
- (13) De orat. 2; CSEL 20, 182, 4-7 Reifferscheid Wissowa

- (14) De Catholicae Ecclesiae unitate c.6, p.214; ed. Hartel
- (15) Epist. 74, n.7, p. 804 en ed. Hartel; Cfr. De lapsis c.9, p. 243 en edic. Hartel.
- (16) CSEL III, 1, 189, 16 s Hartel
- (17) De Symbolo ad catech. 4, 1; Paris (1827) 963 s
- (18) In Lc 1, 2, c. 76; PL 15, 1585 A
- (19) In Ps 88, sermo 2, 14; PL 38, 1140-1
- (20) Sermo de Alleluia, pp. 332-3 en Morin edic. Cfr. PL 43, 353; PL 38, 1081; PL 40, 668; PL 33, 188 y 362; PL 44, 443; PL 34, 266; PL 32, 1336
- (21) Contra Penen. Donatistam 2, 10; CSEL 26, 46; Ibidem 2, 10; CSEL 26, 45
- (22) De Sumbol. ad cath. 1; PL 40, 637
- (23) Tract. 2, 23; Invitatio ad fontem Giuliari 235
- (24) Ambrosio, De Virg. 1, 6; PL 16, 197
- (25) Paciano, Sermo 6, PL 13, 1093
- (26) Leon M., Sermo 24; PL 54, 206; 26; PL 54, 211
- (27) ALL 90; PL 83, 113 A
- (28) LS 56, 14
- (29) MYS Ge 16, 3; PL 83, 247 AB
- (30) ALL 223; PL 83, 127 D 128 A
- (31) LO 162, 34
- (32) PRO 38; PL 83, 164
- (33) ETY VII, 2, 33
- (34) MYS Ge 3, 11; PL 83, 218. Nota: Se apoya en Agustín PL 34, 215; 35, 1103
- (35) ALL 233; PL 83, 172
- (36) MYS Jud 9, 5; PL 83, 392; ALL 83; PL 83, 112; MYS Ex 7, 4; PL 83, 280; MYS Jud 9, 6, c. 392
- (37) PL 36, 495
- (38) PL 76, 1283
- (39) ALL 35; PL 83, 106
- (40) MYS Ge 3, 6; PL 83, 217
- (41) MYS Ge 16, 3; PL 83, 241
- (42) MYS Ge 29, 17, 19; PL 83, 270
- (43) MYS Lev 12, 7; PL 83, 331
- (44) MYS Reg II, 2, 7; PL 83, 412; MYS Ge 16, 2; PL 83, 247; ALL 238; PL 83, 128; MYS Ge 19, 7; PL 83, 253

- (45) ALL 139; PL 83, 117 C Cfr. Ambrosio, De virg. PL 16, 208
- (46) De Cogn. Bapt. PL 96, 130, B 159 B
- (47) MYS Lev 12, 6; PL 83, 330
- (48) MYS Reg I, 1,7; PL 83, 393
- (49) MYS 25, 31; PL 83, 264
- (50) ALL 84, PL 83, 112 A
- (51) ALL 170; PL 83, 121 A
- (52) MYS Ge 2,9; PL 83, 214
- (53) MYS Ge 30, 31; PL 83, 274
- (54) MYS Ge 18, 5; PL 83, 250 AB
- (55) De Cogn. Bapt. PL 96, 171-2
- (56) PL 13, 1065 D - 1066 ABC
- (57) De Virginibus 1, 5, 22; PL 16, 205
- (58) Cfr. De poen. 6, Leipzig (1853) 655 Oehler
- (59) De Symbol. ad cath. 4,1
- (60) LMS 68, 14
- (61) LO 357, 39
- (62) LMS 162, 17
- (63) LO 28, 20-27
- (64) LO Reconciliación de un arriano
- (64) LO 39, 9-12
- (65) LMS 250,7
- (66) Oracional visigótico, edic. Vives n. 758, p. 243
- (67) Ibidem n. 967, p. 311
- (68) De Cognitione Bapt. 42; PL 96

B i b l i o g r a f í a

- Adler N., Taufe und Handauflegung, eine exegetisch-theolog. Untersuchung von Apg 8, 14-17. Münster (1951)
- Altaner B., Der Stand der Isidorforschung; en :Miscel-lánea Isidoriana, pp. 1-32. Romae (1936)
- Alvarez R., La crónica de Juan Biclarense. Analecta Sa-cra Tarraconensia 16 (1942) pp. 7-44
- Amann E., Art. "Typos" en DTC XV b col. 1939 ss
- Ambroggi P. de, Il senso pieno del Protevangelio (Gen 3,15)en: Scuola Catt. (1932) t.1, pp.193-205; 277-288
- Ambroggi P. de, Il senso letterale pieno nelle divine Scritture; en Scuola Catt.(1932) t.2, pp. 296-312
- Anspach A.E.- Vega A.C., Sancti Isidori Hispalensis Episcopi liber de variis quaestionibus adversus judaeos seu caeteros infideles vel plerosque haereticos judai-zantes ex utroque Testamento collectus; en: Scriptores ecclesiastici hispano-latini veteris et medii aevi. El Escorial (1940)
- Barlow C.W., Martini Episcopi Bracarensis opera omnia, Published for the American Academy in Rome.New Haven:Yale University Press, (1950)
- Baumstark A., Orientalisches in altspanischer Liturgie; en: Oriens Christianus 3, Ser. 10 (1935) pp. 1-37
- Becker G., De Natura rerum, Barcelona (1857)
- Bedard W.M., The Symbolism of the baptismal font in early christian thought, Washington (1951)
- Bierberg R., Does sacred Scripture have a sensus plenior?; en: Cath. Bibl. Quart. (1948) t.10, pp. 181-195
- Bishop W.,The mozarabic and ambrosian Rites. London (1924)
- Bonsirven J., Saint Paul et l'Ancien Testament; en Nouv Rev Théol (1938) t. 65, pp. 129-147

Bouyer L., Liturgie et exégèse spirituelle; en: Maison-Dieu (1946) t.7, pp. 27-50

Brägelmann A., The life and writings of Saint Ildefonso of Toledo. The Cath. Univ. of America Press, Washington D.C. (1942)

Brou L., Bulletin de Liturgie mozarabe, 1936-1948; en: Hispania Sacra (1948) pp. 459 ss

Cerfaux L., La Théologie de la Eglise suivant Saint Paul (1942) Paris

Charlier C., Exégèse patristique et exégèse scientifique; en: Esprit et Vie 2 (1949) pp. 52-69

Idem, La lecture sapientielle de la Bible; en: Maison-Dieu 12

Congar I., Que pouvons-nous trouver dans les Ecritures?; en: Vie spirituelle (1949) pp. 227-231

Idem, L'Ancien Testament témoin du Christ; en: Vie Intellectuelle (1949) pp. 337 ss

Coppens J., L'imposition de mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne (Univ. Cath. Lovan., Dissert. II, 15) Wetteren (1925)

Idem, Les Particularités du style prophétique; en: Nouv Rev Theol. (1932) t.59, pp. 674-693

Idem, Les harmonies de deux Testaments. Tournai-Paris (1949)

Crehan J., Early Christian Baptism and Creed. A Study in Ante-Nicene Theology. London (1950)

Idem, Ten years' Work on baptism and confirmation: 1945-1955; en: Theol. Stud. t.17 (1956) pp. 494-515

Cuevas E. - Domínguez del Val U., Patrología Española. Apéndice a la traducción española de la Patrología de Altaner. 4ª edic. Madrid (1956).

Daniélou J., Le symbolisme de rites baptismaux; en: Dieu vivant (1945) t.1, pp.17-43

Idem, Traversée de la Mer rouge et baptême aux premiers siècles; en: Rech Sc Rel (1946) t.33, pp. 402-430

Idem, La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif; en: Bibl. (1947) t.28, pp.363-406

Idem, L'unité de deux Testaments dans l'oeuvre d'Origène; en: Rech Sc Rel (1948) pp. 27-56

Idem, L'autorité de l'Ancien Testament d'après Hebert; en: Dieu Vivant (1948) t.24, pp. 119-126

Idem, Les divers sens de l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive; en: Eph th. Lov (1948) t.24, pp.119-126

Daniélou J., Origène; en *Le Génie du Christianisme*, N° 1 Paris (1948) pp. 137-198

Delporte L., Les principes de la typologie biblique; en: *Eph.theol.* Lov. t.3 (1926) pp. 307-327

Dölger F.J., Der Kuss im Tauf und Firmungsritual nach Cyprian von Kartago und Hippolyt von Rom; en: *AC* 1,3, pp. 186-196

Idem, Die Eingliederung des Taufsymbols in den Taufvortrag nach den Schriften Tertullians; en: *AC* 4 (1934) pp. 138-146

Idem, Sacramentum militiae; en: *AC* 2 (1930) pp. 268-280

Idem, Die Taufe des Novatian; en *AC* 2 (1930) pp.258-267

Idem, Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung. Paderborn (1911)

Idem, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Münster (1918)

Idem, Der erste Friedenskuss der Täuflinge in Kreise der Gläubigen; en: *AC* 2,2 (1930) pp. 159-160

Idem, Sol Salutis, Münster (1935)

Idem, Die Münze im Taufbecken und die Münzen-Funde in Heilquellen der Antike; en *AC* 4 (1932) pp 1-24. Kultur und Religionsgeschichtliches zum Kanon 48 der Synode von Elvira in Spanien.

Idem, Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder; en: *AC* 2 (1930) pp. 142-155

Idem, Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe; en: *AC* 2, 1, pp. 63-70

Idem, Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe; en: *AC* 2, 1, pp. 70-79

Idem, Tertullian über die Bluttaufe. Tertull. De Bapt. 16; en: *AC* 2,2, pp. 117-141

Idem, Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses. Das Oktogonon und die Symbolik der Achtzahl. Die Inschrift des hl. Ambrosius im Baptisterium der Theoklaskirche von Mailand; en: *AC* 4 (1934) 2, pp. 153-187

Dominguez del Val U., Cuatro años de bibliografía sobre Patristica española (1951-1954); en: *Rev esp teol.* 15 (1955) pp. 399-444

Dubarle A.M., Le sens spirituel de l'Ecriture; en *Rev Sc Phil Théol* (1947) t.31, pp. 41-72

Dittmar W., *Vetus Testamentum in Novo*. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt, Göttinge (1895)

Fernández A., Sentido plenior, literal, típico, espiritual; en Bibl. t.34 (1953) pp. 299-326

Fernández Alonso J., La cura espiritual en la España romano-visigoda. Roma (1955)

Férotin M., Le Liber Ordinum en usage dans l'église visigothique et mozarabe d'Espagne du V au XI siècle; en: Monumenta Ecclesiae Liturgica, Paris (1904)

Idem, Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes; en: Monumenta Ecclesiae Liturgica, Paris (1912)

Filthaut T., Die Kontroverse über die Mysterienlehre. Warensdorf Westf. (1947)

Flemington, The new Testament Doctrine of Baptism, London (1948)

Franquesa A., Die Beteiligung des Volkes in der mozarabischen Liturgie; en Liturgisches Leben 5 (1938) pp. 243-272

Galtier, La consignation à Carthage et à Rome; en: Rech Sc Rel 2 (1911) p. 365 ss

Idem, Imposition de mains et bénédictions au Baptême; en: Rech Sc Rel t.27 (1937) pp. 464-466

Idem, La consignation en les églises d'Occident; en: Rev hist eccles. (1912) 13, pp. 280-283

García de la Fuente, El Libro De ecclesiasticis Officiis de S. Isidoro de Sevilla; en: La Ciudad de Dios CLIII (1936) 2, p. 275-279; 4, p. 128-131

García Villada Z., La Obra de San Isidoro de Sevilla. Valoración y sugerencias; en: Miscellánea Isidoriana. Romae (1936) pp. 33-38

Geiselmann J.R., Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie. München 1933

Gelin A., L'Allégorie de pasteurs dans Zacharie; en: Etudes de critique et de histoire religieuse. Lyon (1948)

Glaue P., Zur Geschichte der Taufe in Spanien. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1 Heidelberg (1913); 2. Heidelberg (1927)

González S., Inhabitación del Espíritu Santo en Isidoro; en: Rev esp Teol (1941) pp. 10-33

Goppelt, Typos. Die Typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Gütersloh (1939)

Gribmont J., Le lien de deux Testaments selon la théologie de S. Thomas. Notes sur le sens spirituel et implicite de Saintes Ecritures; en: Eph th Lov (1946) t.22, pp. 70-89

Guillet J., Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?; en: Rech Sc Rel (1947) t.34, pp. 257-302

Guisan R., I a-t-il deux exégèses; en: Rev.de Théol. et de Phil. t.21 (1933) pp. 207-221

Hahn W.T., Das Mitsterben und Mitaufwachen mit Christus bei Paulus. Gütersloh (1937)

Hammer J., Le Baptême et la foi. Irenikôn t.23 (1951) pp. 387-405

Havet J., Les Sacraments et le rôle de l'Esprit Saint d'après Isidore de Seville; en: Eph th Lov t.16 (1939) pp. 33-93

Heinisch P., Der Einfluss Philo's auf die Älteste christliche Exégèse. Münster-in-W.(1908)

Hermaniuk, La parabole chez Clément d'Alexandrie. Définition et source de la théorie; en Eph theol Lov t.21 (1945) pp.5-60

Idem, La parabole évangélique. Enquête exégetique et critique;(Univ. Cath. Lov. Diss. ad gradum Mag.,Sér.II,t.38)

Hübner E., Inscriptiones Hispaniae Christianae.Berlin (1871). Supplementum Berlin (1900)

Heussi K., Die Vorgeschichte der christlichen Taufe; en: Neue Jahrbücher 6 (1930) pp. 69-83

Imschoot P. van., Baptême d'eau et Baptême d'Esprit, en: Eph theol Lov 13 (1936)

Javet S., Dieu nous parla. Commentaire sur l'épître aux Hébreux (1941)

Johnson Fr., The quotations of the New Testament from the old considered in the light of General Literature. Londres (1896)

Jonghe M.de, Le Baptême au nom de Jésus d'après les Actes des Apôtres; en Eph th Lov 10 (1933) pp. 647-653

Jungmann J.A., Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter; en: Zeitschrift für katholische Theologie t.69 (1947) pp. 36-69

Klauser Th., Taufet in lebendigen Wasser!; en: Pisciculi (Festschrift für Dölger). Studien zur Religion und Kultur des Altertums. Münster (1939) pp.157-164

Krinke J., Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter; en:Spanische Forschungen der Görresgesellschaft herausgegeben von ihrem Kuratorium. Erste Reihe. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, tomo 9. Münster in W. (1954) pp. 33-116

Lindsay W.M., *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*. Oxonii (1911)

Lubac H.de, *Introduction à L. Doutrelau, Origène. Homélie sur la Genèse*, pp. 5-62; en: *Sources chrétiennes*, n.7 Paris (1943)

Idem, *Typologie et allégorisme*; en: *Rech Sc Rel* (1947) t.34, pp. 180-226

Idem, *Interprétation de l'Ecriture*; en *Catholicisme (Unam Sanctam)* 4^e edic. pp. 137-178 Paris (1947) 1^{re} edic. (1937)

Idem, *Introduction en P. Fortier, Origène. Homélie sur l'Exode*; en: *Sources chrétiennes*, n.16, pp.7-75. Paris (1947)

Idem, *Der Geistige Sinn der Schrift. Berechtigte Uebersetzung von Dr. Martha Gisi. Einsiedeln* (1952)

Idem, *Sens spirituel*; en: *Rech Sc Rel* t.36 (1949) pp. 542-576

Idem, *Sur un vieux distique. La doctrine du quadruple sens*; en: *Mélanges offerts au R.P. Ferdinand Cavallera*, pp. 347-366, Toulouse (1948)

Lundberg P., *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*; en: *Acta Seminarii Neotest. Upsalensis* 10, Leipzig-Upsala (1942)

Lynch Ch.H., *Saint Braulio, Bishop of Saragossa (631-651). His life and writings*. Washington D.C. (1938)

Madoz J., *Un decenio de estudios patrísticos en España (1931-1940)*; en: *Rev esp teol* 1 (1941) pp. 919-962

Idem, *Literatura latino-cristiana de la época visigótica*; en: *Historia genral de las Literaturas hispanas*, publicada bajo la dirección de D. Guillermo Díaz-Plaja, t.1, Barcelona (1949)

Idem, *Una obra de Félix de Urgel falsamente adjudicada a Isidoro de Sevilla*; en: *Estudios Eclesiásticos* 23 (1949) pp. 147-167

Idem, *Contrastes y discrepancias entre el Liber de variis quaestionibus y San Isidoro de Sevilla*; en *Estudios Eclesiásticos* 24 (1950) pp. 435-458

Idem, *Epistolario de Alvaro de Córdoba*, edic. crítica, Madrid (1947)

Idem, *La teología de la Trinidad en los símbolos toledanos*; en *Rev esp. teol* 4 (1944) pp. 457-477

Idem, *Una nueva redacción del "Libellus de Fide" de Baquiarario*; en: *Rev esp Teol.* 1(1941) pp. 457-488

Madoz J., Liciniano de Cartagena y sus cartas, edic. crítica y estudio histórico; en : Estudios Onienses, ser.1 vol.4. Madrid(1948)

Idem, Una recensión del "De correctione rusticorum" de Martín de Braga (ms San Cugat n.22); en: Estudios Eclesiásticos (1945) p. 353 ss

Idem, Al margen de una Patrología; en: Rev esp Teol 5 (1945) pp. 451-466

Idem, Segundo decenio de estudios sobre Patrística española (1941-1950); en: Estudios Onienses ser.I, vol.V, Madrid (1951)

Idem, Un caso de materialismo en España en el siglo VI; en Rev esp Teol (1948) pp. 203-230

Mansi J.D., Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Florencia y Venecia (1759 ss)

Marrou H.I., Saint Augustin et la fin de la culture antique; en Bibl.Ecoles franç. d' Athènes et de Rome, fasc. 145, p. 478 ss

Idem, The Consequent sens; en: CathBiblQuart (1940) t.2, pp. 145-155

Mayer - Pfannholz A., Der Wandel des Kirchenbildes in der Geschichte; en: Theologie und Glaube 33 (1941) pp. 22-34

Idem, Das Bild der Mater Ecclesia im Wandel der Geschichte; en: Pastor Bonus 53 (1942) pp.33-47

Menéndez Pidal R., Historia de España t.3, España visigoda; pp.414-711. Madrid (1940)

Migne J.P., Patrologiae cursus completus.Paris (1844 ss)

Miller A., Zur Typologie des alten Testaments; en: Antonianum n.25 (1950) pp. 425-434

Mondésert Cl., Clément d'Alexandrie, Introduction à l'étude de su pensée religieuse à partir de l'Ecriture; en Théologie n.4 Lyon (1944)

Morin G., Leber Comicus sive lectionarius missae quo toletana ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur; en: Analecta Maredsolana I (1893)

Mullins P.J., The spiritual life according to Saint Isidore of Seville, The Cath. Univ. of America Press. Washington D.C. (1940)

Ogara F., Tipología bíblica según San Isidoro; en Miscellanea Isidoriana. Romae (1936) pp. 135-150

Patrizi Fr. X., Institutio de Interpretatione librorum biblicorum iterum edita. Romae (1876)

Perella G., Il pensiero di S. Agostino e S. Tommaso circa il numero del senso litterale nella Scrittura; en: Bibl. (1945) t. 26, pp. 277-302

Pérez de Urbel J., Liber Commicus, t. 1, Madrid 1950

Perella G., Introduzione Generale all Sacra Biblia; en: La Sacra Biblia, Turin (1948) pp. 276-285: Senso típico.

Pinnel M., Boletín de Liturgia hispano-visigótica (1946-1956); en: Hispania Sacra IX (1956)

Pirot, Initiation Biblique, Paris (1939)

Platero J.A., Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista. Oña (1946)

Plumpe J., Mater Ecclesia: An inquiry into the concept of the Church as Mother in early Christianity. SCA 5. Washington (1943)

Prado G., Manual de Liturgia hispano-visigótica o mozarábica; en: Bibl. de Manuales Litúrgicos, ed. Voluntad Madrid (1927)

Idem, Textos inéditos de la Liturgia Mozárabe, Madrid (1926)

Idem, "Antiphonarium Mozarabicum" in León (1928)

Puniet P.de, Baptême; en DACL, t.2 (1910) cols.251-346

Idem, Bénédiction de l'eau; en: DACL t.2, 1, col.595

Idem, Apertio aurium; en: DACL t.1,2 (1907) cols. 2523-37

Idem, La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne; en: Rev Quest Hist 37 (1902) pp.382-420

Quasten J., The Blessing of the Font in the Syrian Rite of the Fourth Century; en Theol Stud 7 (1946) pp.309-313

-Idem, Das Bild des guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den TaufLiturgien des Ostens und Westens. Das Siegel der Gottesherde; en: Pisciculi.Münster (1939) pp. 220-44

Rivera J.F., San Julián arzobispo de Toledo. Barcelona (1944)

Idem, San Ildefonso de Toledo autor de un sermón de filiación dudosa; en: Rev esp Teol 6 (1946) pp. 573-588

Sáenz de Aguirre J., Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et Novis Orbis, Roma (1693)

Sagües J.F., La doctrina del Cuerpo Místico de San Isidoro de Sevilla; en: Estudios Eclesiásticos 17 (1943) pp. 227-257; 329-360; 517-546

Sailer J., Ueber Typen im Neuen Testament; en: Zeit-

schrift für katholische Theologie 69 (1947) pp.490-96

Samain P., Notes sur le sens spirituel des Ecritures; en Rev Dioc. Tournai (1948) t.3, pp.429-433

Scheidt B.H., Die Taufwasser-Weihegebete im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht. Münster (1945)

Schelkle K.H., Auslegung als Symbolverständnis; en Theol Quart 132 (1952) pp. 129-151

Schildenberger J., Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg, (1950) cap. 7: Der geistige Sinn der hl.Schrift pp. 392-470

Schnackenburg R., Das Heilgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. München (1950)

Séjourné P., Saint Isidore de Séville, Paris (1929)

Idem, Saint Isidore et la Liturgie wisigothique; en: Miscellanea Isidoriana. Romae (1936) pp. 221-251

Spicq C., Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge; en: Bibliothèque Thomiste, t.26, Paris (1944)

Stommel E., Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe. Bonn (1950)

Idem, Begraben mit Christus (Röm. 6,4) und der Taufritus; en Röm.Quart.Sch. t.49 (1954) pp. 1-20

Idem, Das Abbild des Todes (Röm 6,5) und der Taufritus; en: Röm. Quart.Sch. 50 (1955) pp. 1-21

Tromp S., De Nativitate Ecclesiae ex corde Jesu in cruce; en: Gregorianum (1932) pp. 489-527

Idem, Ecclesia sponsa-virgo-mater; en: Gregorianum 18 (1937) p. 3 ss

Umberg Jo B., Confirmatione Baptismus perficitur; en: Ephemerides Lovanienses 1 (1924) pp. 505-517

Vega A.C., S. Gregorii Eliberritani Episcopi opera omnia primum collecta; en: Scriptores ecclesiastici hispano-latini veteris et medii Aevi. Monasterio El Escorial (1944)

Vega A.C., El libro de variis quaestionibus no es de Félix de Urgel; en: Ciudad de Dios 161 (1949) pp.217-268

Idem, S. Isidori Hispalensis Episcopi liber de variis quaestionibus adversos judaeos...El Escorial (1940)

Idem, El Pontificado y la Iglesia española en los siete primeros siglos, El Escorial, (1942)

Vives J., Oracional visigótico. Barcelona (1946)

Idem, Inscripciones cristianas de la España Romano y visigótica. Parcelona (1942)

Vollmer H., Die alttestamentlichen Citate bei Paulus. Freiburg und Leipzig (1895)

Vossler K., San Isidoro; en: Arbor 2 (1944) pp. 17-25

Welte B., Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolisches Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der alten Kirche. Freiburg in Br. (1939)

Zarb M., Sancti Isidori cultus erga Sacras Litteras; en Miscellanea Isidoriana. Romae (1936) pp. 91-134

A b r e v i a t u r a s

1. Revistas

AC	Dölger F.J., Antike und Christentum
Ant	Antonianum
Anal sacr Tarr	Analecta sacra Tarraconensia
Bibl	Biblica
Ben Mon	Benediktinische Monatsschrift
Cath Bibl Quart	The Catholic Biblical Quarterly
Cd D	La Ciudad de Dios
Eph theol Lov	Ephemerides theologicae Lovanienses
Est ecl	Estudios eclesiásticos
Greg	Gregorianum
Iren	Irénikon
Misc Is	Miscellánea Isidoriana
Nouv Rev Théol	Nouvelle Revue Théologique
Or Ch	Oriens christianus
Rev Bén	Revue Bénédictine
Rev esp Teol	Revista española de Teología
Rev Hist eccl	Revue d'Histoire Ecclésiastique
Rev Quest Hist	Revue des questions historiques
Rev Sc phil théol	Revue des Sciences Philosophiques et théologiques
Rech Sc Rel	Recherches de science religieuse
Röm Quart	Römische Quartalschrift
Theol Quart	Theologische Quartalschrift
Theol Stud	Theological Studies
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie

2. O b r a s d e I s i d o r o

ETY	Etymologiarum sive Originum Libri XX
DEF	Differentiarum sive de proprietate Sermonum. Libri duo.
ALL	Allegoriae quaedam sacrae Scripturae
OOP	De Ortu et Obitu Patrum qui in Scriptura effe- runtur
PRO	In libros Veteris ac novi Testamenti Proemia
NUM	Liber Numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt.
QUAES	De Veteri et novo Testamento quaestiones
MYS	Mysticorum expositiones Sacramentorum seu quaes- tiones in Vetus Testamentum
FID	De Fide Catholica ex Veteri et novo Testamento contra Judaeos
SEN	Sententiarum. Libri tres
OFF	De Ecclesiasticis Officiis
REG	Regula Monachorum
EPI	Epistolae
ORD	De ordine creaturarum liber
NAT	De natura rerum. Ad Sisebutum regem liber
CHRO	Chronicon
HIS	Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Sue- vorum
VIR	De viris illustribus liber
APP	Ad S. Isidori Hispalensis opera Appendices

3. L i b r o s l i t ú r g i c o s

LO	Férotin M., Le Liber Ordinum en usage dans l'é- glise wisigothique et mozarabe d'Es- pagne du Ve au XI e siècle.Paris (1904)
LMS	Idem, Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes.Paris (1912)
OV	Oracional visigótico. Monumenta Hispaniae sacra, serie litúrgica, vol. 1 Barcelona (1946) Editado por Vives J.

4. Diccionarios y colecciones

DAL	Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie
DTC	Dictionnaire de Théologie catholique
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
GCS	Griechische christliche Schriftsteller, ed. por la Kirchenväter-Kommission der Preuss
MANSI	Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.
PL	Migne, Patrologia series latina
PG	Migne, Patrologia series graeca

Curriculum Vitae

Angelus Antón Gómez natus est Pridie Kalendas Junii, anni millesimi nongentesimi vicesimi septimi in vico La Serna Provinciae Palentiae in Hispania patre Fortunato matre Felisa. Studiis humanitatis in Collegio Sacratissimi Cordis Jesu Carrione absolutis gradum Bachalaureatus accepit. Anno millesimo nongentesimo tertio et quaragesimo in Societatem Jesu est ingressus. Primo anno tirocinii Salamantica in Hispania peracto, a Superioribus ad Cubam missus est, ubi tirocinium absolvit atque per tres annos philologiae classicae vacavit. Cursu philosophico tres per anos in Universitate Pontificia Commillensi in Hispania absoluto, anno millesimo nongentesimo primo et quinquagesimo gradum Licentiae in Philosophia est adeptus. Duos per annos in Seminario dioecesano Sancti Ildefonsi in Puerto Rico litteras Graecas et Latinas docuit. Anno tertio cursus theologici peracto, sacerdotio initiatus est anno millesimo nongentesimo sexto et quinquagesimo. Quarto anno Theologiae absoluto in Facultate Theologica Francofurtensi Societatis Jesu gradum Licentiae in Theologia adquisivit. Tertia Probatione unum per annum in Hibernia peracta, anno millesimo nongentesimo octavo et quinquagesimo Almam Universitatem Monacensem petiit, ubi per quatuor semestria studiis theologicis se dedit.

Monachii, die 21. Octobris 1959

Angel Antón Gómez S.J.

Angelus Antón Gómez S.J.

